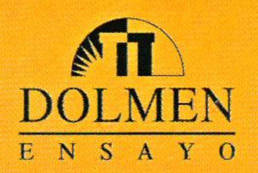
WITTGENSTEIN

REORIENTACION DE LA FILOSOFIA

CARLA CORDUA





WITTGENSTEIN

Reorientación de la filosofía

N.º de Inscripción : 99.844

DOLMEN EDICIONES S.A.
Cirujano Guzmán 194, Providencia, Santiago

Esta edición de 1000 ejemplares
se terminó de imprimir en abril de 1997,
en DOLMEN EDICIONES S.A. Santiago.

Dirección : Jaime Cordero
Composición : José Manuel Ferrer
Diseño de portada : Ximena Ulibarri

I.S.B.N : 956-201-322-7

PRINTED IN CHILE/IMPRESO EN CHILE

CARLA CORDUA

WITTGENSTEIN
Reorientación de la filosofía

DOLMEN EDICIONES



A Roberto

INDICE

PRÓLOGO

Siempre me ha parecido especialmente atractivo y convincente perseguir el origen y sentido último de la realidad y del hombre en aquello que por obvio y habitual nos parece menos significativo: el lenguaje. Más todavía cuando descubrí que los griegos, que fueron los primeros en observar y cuestionar el mundo y el espíritu con ojos limpios de interferencias y prejuicios, definieron al hombre como «animal de palabras». Y luego ¡cómo no iba a ser así! los poetas: el talentoso y musical Paul Valéry y el mexicano Octavio Paz, ambos le han conferido al lenguaje una importancia que va más allá de la poesía misma: el primero buscaba la unidad de la palabra con el objeto nombrado, la unión de sonido y sentido lo cual equivale a indagar en el misterio del origen del lenguaje. Y curiosamente coincide con Wittgenstein, filósofo objeto de este ensayo, acerca de la necesidad de examinar el lenguaje diario previo a cualquier otro examen. «En toute question, et avant tout examen sur le fond, je regarde au langage... C'est ce que j'appelle le *nettoyage de la situation* verbale (la limpieza de la situación verbal)».

Y Octavio Paz en bellos versos nos habla de la indisolubilidad del hombre y la palabra «el hombre habla como el pájaro vuela, la lluvia cae y el agua corre».

Fueron estas consideraciones, en mi condición de poeta, siempre deslumbrado ante el poder de atracción y repulsión de las palabras, de su capacidad de ilumina-

ción y revelación, que me llevaron a aceptar gustosamente escribir el presente prólogo solicitado por Carla Cordua, sin pensar que estaba pisando terreno del todo ajeno a mis intereses e inquietudes.

Porque se trataba de un ensayo que, además de su significativas resonancias, *Wittgenstein: Reorientación de la filosofía*, contiene como preocupación principal el lenguaje, el lenguaje cotidiano y la lógica de este lenguaje, así como la consecuente y necesaria invención de un nuevo método: el ejemplo paradigmático como base fundamental de su concepción de la ciencia, la filosofía y el examen de la realidad.

Su reorientación de la filosofía, comienza con una crítica a su propia obra anterior, el *Tractatus Logico-Philosophicus* y a todo el pensamiento filosófico y científico precedente.

Wittgenstein ya no creía —¡qué desprejuiciado y temerario este tipo!— en la teoría ni en la filosofía como ciencia: «Para mí la teoría no tiene valor. Una teoría no me dice nada».

Con esto pone en jaque todas las concepciones esencialistas, objetivistas y generalizantes, privilegiando los casos concretos, la singularidad, lo imprevisto y, en el lenguaje, los usos corrientes y cotidianos, el habla espontánea, ingenua, lúdica, donde aparecen los modos inesperados, los juegos verbales, los sinsentidos, lo repentino que caracteriza el espíritu humano, con lo cual anticipa la crisis actual de la epistemología, la falencia de las grandes síntesis y doctrinas globalizantes y abre el camino a una nueva metodología hasta aquí fundamentalmente categorial y definitoria.

No puedo dejar de asociar estas ideas con la afirmación de Julio Cortázar: «los hombres valen para mi más que los sistemas». Lo anterior implica nada menos que el nacimiento de una nueva era y la imagen de un

mundo inédito en cuanto a la organización y funcionamiento de la vida y de la materia, sobre la cual coinciden importantes filósofos y científicos actuales (Prigogine, Morin, Edelman, la física cuántica), respecto a una nueva dialéctica del espíritu, los organismos y la materia, en cada uno de cuyos campos se da lo repentino y singular, los fenómenos irreversibles, la selección natural (un neodarwinismo).

Mientras escribo este prólogo en una cabaña junto al lago Rupanco, leo *Biología de la conciencia* que me presta de entre sus lecturas mi amigo y profesor de filosofía de las ciencias, Jorge Palacios. Su autor, Gerald M. Edelman, Premio Nobel 1972 por su aporte a la teoría sobre el sistema inmunológico, me deja sorprendido por sus observaciones acerca del filósofo que trata este ensayo. Reconoce en Wittgenstein sus avanzadas ideas acerca de los «seres humanos, que no clasifican las cosas y los acontecimientos según categorías clásicas... Wittgenstein es el primero en tener un pensamiento crítico al respecto». Y luego agrega respecto a los muchos aportes de este pensador en diversos campos del conocimiento: «Wittgenstein se propuso investigar igualmente sobre muchas otras ideas fascinantes».

Pero a mí, lo que más me atrae en el ensayo sobre este filósofo de inusitada inteligencia y originalidad (que hace de él junto a Heidegger, los dos más importantes pensadores del siglo), es su «salto atrás», si así pudiéramos llamarlo, es decir, volver la filosofía y el objeto de su estudio a las fuentes tradicionalmente desdeñadas, poco dignas: al lenguaje cotidiano, a nuestros gestos y gesticulaciones, al contexto inmediato que nos estimula y singulariza, al orden de las cosas materiales y a lo que él llama «la historia natural del hombre».

No cabe duda que en este sentido Wittgenstein es realmente un innovador, un «reorientador de la filosofía», y más aún de los modos de investigar tanto el uso

del lenguaje (medio principal de que disponemos para conocer la realidad) como el comportamiento humano y los elusivos procesos de la conciencia.

Todos ganaremos leyendo este libro, tanto especialistas como los que amamos el conocimiento por esa aproximación inusitada a la filosofía que relacionamos con «el sentido común», lejos de las abstracciones y categorizaciones del pensador aislado en la soledad de su escritorio.

Carla Cordua, catedrática de filosofía durante años en la Universidad de Puerto Rico, conocida por sus numerosos libros sobre filosofía moderna, ama la literatura (está por publicar un libro de ensayos sobre diversos escritores), y, por lo tanto, el lenguaje, las palabras que abren en la poesía y en la ficción, nuevos surcos en la mente y la sensibilidad.

El lector a través de estas cerca de cuatrocientas páginas en un lenguaje limpio, simple y transparente, despojado de inútiles tecnicismos, y a la vez de un ejemplar rigor metodológico, irá descubriendo, gratamente sorprendido, que la verdad se encuentra más cerca de la «filosofía y la vida común y corriente», como titula la autora uno de sus capítulos y que es allí donde hay que hundir el aguijón de la intuición, la imaginación y la inteligencia.

Jaime Valdivieso

PREFACIO

El asunto de este libro es lo que se podría llamar el talante de la obra de Wittgenstein. Una caracterización fisiognómica de algo tan singular como el legado de este filósofo, que no se limite, sin embargo, a presentar sólo sus rasgos generales sino entre también en los aspectos más detallados y decidores de la expresión, puede servir bien en este momento, creo, a la tarea pendiente de avanzar hacia la recta comprensión de su pensamiento. Pero la filosofía sólo se deja caracterizar discursivamente si queremos algo más que una serie de impresiones del elemento personal e irrepetible que poseen, entre otros aspectos, sus manifestaciones históricas. La exposición discursiva es capaz de operar con conceptos, de analizar y describir, de juzgar y sacar conclusiones. Su notable flexibilidad parece prometer que las cosas más varias pueden ser combinadas en ella sin que nada esté de antemano condenado a perder su propio carácter. Me he propuesto presentar juntos el pensamiento de Wittgenstein y la peculiar fisonomía de su actividad e intenciones filosóficas. De manera que su modo de pensar pueda ser considerado, por una vez, no en el sentido abstracto en que se habla de pensamiento en los libros de filosofía, sino en estrecha relación con los planes y los fines perseguidos por su autor. No, sin embargo, las relaciones entre la vida y la obra, a la manera romántica, sino los lazos entre los propósitos perseguidos y las iniciativas y trabajos llevados a cabo para cumplirlos. El pensamiento resulta ser una parte, en este caso, de un proyecto práctico esforzado, constante y productivo.

La filosofía de Wittgenstein ha sido repartida por sus estudiosos en dos épocas, la temprana, dominada por el *Tractatus*, y la tardía, inaugurada por los cuadernos preparatorios de las *Investigaciones Filosóficas* y coronada con la publicación póstuma de esta obra. Aunque la división es útil, a medida que se ha vuelto tópica se ha vuelto también peligrosa. El cambio de la manera de pensar de Wittgenstein entre su primera obra y las posteriores al año 1929 es innegable, pero también lo es la unidad de la obra conjunta. Es preciso encontrar una manera de concebir la continuidad del pensamiento de Wittgenstein que comprenda la reorientación a la que el filósofo somete su actividad; es desprendiéndose de parte de su pasado que consigue llevar adelante la misma tarea, depurada ahora de sus errores y confusiones previos. En este libro se trata principalmente del pensamiento maduro de Wittgenstein, producto de la revisión crítica de la obra primeriza y resultado final de los trabajos efectuados hasta los últimos días de su vida. La caracterización que intentamos llevar a cabo recomienda la comparación de ambas épocas, sin embargo. Para efectos comparativos hemos considerado, por eso, también el libro de juventud, pero sólo en relación con lo que viene después.

Son los trabajos publicados póstumamente los que ponen de manifiesto todo el alcance de los planes filosóficos de Wittgenstein. La 'reorientación de la filosofía' mencionada en el título de este libro pretende abarcar más que el viraje en la obra del propio Wittgenstein: se refiere, en efecto, principalmente a la posición polémica que el filósofo adopta frente a la tradición de la filosofía en su conjunto. El período metafísico de la filosofía, durante el cual ésta se ha entendido como una ciencia y ha imitado los ideales y los procedimientos de las ciencias especiales, debe quedar superado por un nuevo modo investigativo de hacer filosofía. El ataque a la versión metafísica de la actividad filosófica está estrechamente ligado en las obras de Wittgenstein posteriores a 1930 con una crítica de las ciencias, en las que detecta diver-

sas formas de confusión conceptual, manifestaciones de dogmatismo, desprecio de lo particular y de lo manifiesto y preferencia por la formulación de leyes generales y el descubrimiento de relaciones causales de dudoso valor cognoscitivo. En conjunto, la polémica contra la filosofía histórica y contra las ciencias redunda en una crítica radical de la teoría como tal y en lo que Wittgenstein llama su propia renuncia a la teoría, a todas las opiniones y las doctrinas filosóficas. Frente a lo que rechaza de esta manera se destacan con claridad las características del trabajo filosófico que Wittgenstein se dispone a llevar a cabo en la segunda etapa de su obra. La filosofía, sostiene, es una actividad investigativa de los usos de aquellos conceptos del lenguaje ordinario que nos confunden y dejan perplejos, generando los llamados problemas tradicionales de la filosofía. La descripción pormenorizada de casos particulares despejará nuestra inteligencia de seudoproblemas y de enredos. Para llevar a cabo esta reorientación del pensamiento desarrolla Wittgenstein un conjunto de métodos filosóficos y estrategias que le permitan mantenerse aparte de la tradición rechazada, distinguir tajantemente a la filosofía de las ciencias y avanzar en la clarificación de usos lingüísticos, la manera en que la nueva filosofía disuelve los rompecabezas heredados del pasado.

En el texto y la notas me refiero a las obras que cito mediante abreviaturas que se explican en la Bibliografía al final del libro. En el caso de las obras de Wittgenstein, la abreviatura consiste en una sigla que —para facilitar su retención en la memoria— se basa en la versión *castellana* del título que doy entre paréntesis al final de la ficha respectiva. Como es habitual, se indica el volumen mediante un número romano, la página mediante un número arábigo. Cuando la obra citada está dividida en parágrafos numerados, me refiero a éstos mediante el número pertinente precedido por el signo '§'. Si el parágrafo citado es muy extenso, indico también el número de la página, precedido de la abreviatura 'p.'. Si la sigla termina en un número, lo separo con una coma del nú-

mero de la página citada. Como se observará, remito siempre a ediciones del texto original (alemán o inglés, según los casos); las traducciones las he hecho yo. Si la obra citada no es de Wittgenstein, la abreviatura consta generalmente del nombre del autor seguido del año de publicación. Cuando cito varias obras de un mismo autor publicadas en el mismo año, la segunda, tercera, etc., se distinguen mediante las letras 'a', 'b',... agregadas al año de publicación. En el caso de unas pocas obras clásicas, cuyo año de publicación no se conoce o es muy anterior al de la edición que utilizo, la abreviatura consta del nombre del autor seguido de una sigla alusiva al título.

Mientras escribía el libro, Roberto Torretti me ayudó muchas veces a vencer la insubordinación de mi computadora. Además, leyó los sucesivos borradores, discutiendo conmigo puntos oscuros que espero haber despejado en la versión final. Una vez completado el manuscrito, me ayudó a prepararlo para la imprenta, contribuyendo de paso numerosas sugerencias sobre puntuación, reordenamiento de palabras y codificación de referencias que en general he aceptado. Le agradezco muchísimo su ayuda y, en particular, que a menudo me haya hecho provechosamente difícil llegar a los planteamientos que el libro contiene.

I FILOSOFÍA Y CIENCIA COMO TEORÍA

Las declaraciones de Wittgenstein sobre su propia actividad filosófica excluyen de plano que tal actividad pueda redundar en una teoría.[1] El rechazo de esta posibilidad, en las *Investigaciones filosóficas* y en los demás escritos tardíos, puede ser tácito o explícito pero no falta nunca. "Era correcto que nuestras consideraciones no debían ser consideraciones científicas... No debemos

[1] Esta afirmación puede parecer falsa o exagerada a primera vista. Se podría aducir, por ejemplo, que en *Notes on Logic*, de 1913, Wittgenstein habla de 'mi teoría' (NL 95). Y que todavía en la conferencia sobre ética, de 1930, hay varios pasajes, de menor importancia para el tema, en los que el filósofo usa la palabra 'teoría' para referirse a algún aspecto de la lógica. Allí mismo, por ejemplo, califica a la lógica de "a scientific matter" en contraste con la ética, que no lo es (ConfE 3-4). Según el testimonio de G. E. Moore, el propio Wittgenstein consideraba que sus ideas sobre lógica eran confusas todavía en 1929 (Moore 253). Pero las ocasiones en que el filósofo se refiere a sí mismo como teórico desaparecen en los primeros años de la década de los 30 para no retornar. Es la crítica de la posición que había adoptado en el *Tractatus* la que termina por aclararle al filósofo la diferencia que la obra tardía establecerá entre filosofía y teoría. R. Rhees dice, citando de memoria a Wittgenstein: "In the period leading up to the *Investigations* he would try to set down the way he had thought about logic in the *Tractatus*. For example: 'In logic we have a *theory*, and this must be simple and neat for I want to know that whereby language is language'" (Rhees 1965, 25). Estas palabras resultan tanto más notables si se recuerda que el *Tractatus* niega expresamente que la lógica sea una *Lehre* o doctrina (T § 6.13). Pero, esta negación no significaba que Wittgenstein hubiera comprendido entonces al cabo las consecuencias de su propio pensamiento. La crítica del *Tractatus* lo conduce paulatinamente a la convicción de que el libro en su conjunto es el producto del proyecto seudocientífico de *explicar* el lenguaje, la forma universal de la proposición, y otros asuntos afines: esto es, el producto de la confusión de la filosofía con la ciencia que rechazará luego.

establecer teoría de ninguna clase. No debe haber nada hipotético en nuestras consideraciones. Debemos eliminar toda *explicación...*" (IF § 109; cf. §§ 124, 126, 128). "No queremos encontrar una teoría de los colores (ni una psicológica ni una fisiológica) sino la lógica de los conceptos de los colores. Esta proporciona lo que a menudo se ha esperado injustamente de una teoría" (ObC 18; cf. W&CV 116-117). Sólo los escépticos antiguos, que se negaron a considerar que sus enseñanzas fueran doctrinas como las de otros filósofos, se pueden comparar, en este respecto, con Wittgenstein.[2] Ellos presentaron las proposiciones de su discurso como tropos, o maneras indirectas de decir, giros o vueltas del lenguaje, que emplean las palabras en otro sentido del que les corresponde habitualmente.

El asunto principal de Wittgenstein, la lógica del lenguaje, no es, como él lo concibe, una explicación hipotética o teoría de algo, que se deje exponer y comunicar discursivamente, sino la exhibición del retículo de las varias articulaciones del lenguaje ordinario, del tejido de reglas que guían a las aplicaciones usuales de las pa-

---

[2] Conviene tener presente que el rechazo de la teoría por Wittgenstein consta, por lo menos, de dos ingredientes: el argumento lógico y la actitud personal. 1) Es incompatible con la lógica del discurso filosófico que esta disciplina pretenda hacerse pasar por una teoría. Entre otras cosas, le faltan un objeto propio y conocimientos fácticos. Sus expresiones verbales no son proposiciones; la filosofía no enuncia hipótesis ni explica nada, etc. 2) Las teorías carecen, en la estimación de Wittgenstein, tanto de valor como de interés. "Cuando se me dice de algo que es una *teoría,* yo diría: no, no, eso no me interesa. Incluso si la teoría fuese verdadera no me interesaría—no sería jamás *eso* lo que busco... *Para mí* la teoría no tiene valor." (ConfE, 14; cf. ObV 459; sobre el carácter entontecedor o adormecedor de la ciencia: ObV 457). Me parece que la decisión de renunciar a la teoría tiene, además de razones filosóficas, raíces muy complejas en la personalidad de Wittgenstein. La filosofía y los problemas filosóficos son para él, en primer término, asuntos personales que cada cual ha de resolver para sí mismo y en los que está comprometido todo lo que más le importa. Para el filósofo, toda teoría se refiere a hechos y los hechos son radicalmente ajenos a los valores y a lo que cuenta en la vida personal. La indiferencia o neutralidad axiológica del mundo fáctico no puede menos que reducir la importancia de la actividad dedicada a investigarlo.

labras, las relaciones internas entre símbolos que establecen de antemano lo que será posible decir y necesario hacer con los símbolos conocidos para hablar con sentido. Pero la lógica en este sentido, presupuesta por todo discurso, resulta ser, en último término, inefable. Ni el lenguaje ni el pensamiento pueden retroceder a una posición en la cual esta condición lógica suya se les presente como un objeto descriptible. En consecuencia, si la filosofía es descripción de los usos lingüísticos, como la piensa Wittgenstein a partir de 1930, ella no se refiere a las cosas sino a una actividad humana que es, desde el punto de vista lógico o del significado, el contexto de las cosas y las existencias mundanas. Esta descripción filosófica de las articulaciones del lenguaje no consta de proposiciones fácticas en sentido estricto. En efecto, la filosofía no se caracteriza, para Wittgenstein, ni por ser un discurso revelador que nos lleva a descubrir cosas nuevas, ni por la peculiaridad de su objeto[3] ni, en general, por sus resultados cognoscitivos. Aunque con gran dificultad, el filósofo puede llegar a ver o a entender la gramática de una expresión, sus reglas de uso; a partir de tal comprensión clara de lo que antes era confuso para él y para otros hablantes, describirá indirectamente la lógica del lenguaje, pero no podrá decirla o explicarla de la manera directa e inmediata como hacen con sus temas quienes establecen teorías sobre cuestiones objetivas (IF § 109; cf. 128). La convicción de que es imposible exponer verbalmente o explicar la lógica está formulada ya en el *Tractatus*, mucho antes de que acabaran de madurar las nociones de Wittgenstein sobre las posibilida-

---

[3] G. E. Moore en su ensayo sobre las lecciones de Wittgenstein dice: "El solía discutir muy extensamente...ciertas cuestiones generales sobre el lenguaje; pero dijo más de una vez que no discutía estas cuestiones porque pensara que el lenguaje era el objeto de la filosofía. No pensaba que lo fuera. Las discutía exclusivamente porque pensaba que determinados errores filosóficos, o 'enredos de nuestro pensamiento', se debían a las falsas analogías sugeridas por la manera en que usábamos las expresiones; y subrayaba que para él sólo era necesario discutir aquellos puntos acerca del lenguaje que conducían, creía él, a tales errores o confusiones particulares" (Moore, 257; cf. 318-319, 323-324).

des de la actividad filosófica, sobre sus propósitos y sus limitaciones. Ciertos aspectos negativos de estas convicciones maduras están ahí, sin embargo, desde un comienzo. "La lógica no es un cuerpo de doctrina sino la imagen del mundo en un espejo" (T § 6.13).

La filosofía no puede hacerse teórica aunque lo quisiera. Esto depende de su condición y de su tarea y no de una decisión personal del filósofo. Pero Wittgenstein confirma resueltamente esta imposibilidad mediante la postura que toma frente al valor de la teoría. En el mundo moderno la teoría es sobreestimada, piensa; las ciencias son imitadas servilmente, su método y forma de conocimiento pasan por ser los únicos posibles, nadie asocia al saber científico con la confusión conceptual, la irreflexión y el error, que abundan, sin embargo, en esta actividad tan inquieta y permanentemente necesitada de autorrevisión y de cambio. A Waismann, del Círculo de Viena y cientificista convencido, como los demás miembros de este grupo filosófico, Wittgenstein le confiesa en 1930-1931: "*Para mí* la teoría no tiene valor. Una teoría no me da nada" (W&CV 117).[4] El concepto de una filosofía no teórica,[5] que no hace descubrimientos y deja

---

[4] La antipatía de Wittgenstein hacia la ciencia como tema de conversación filosófica queda patente en la promesa que Moritz Schlick le hace al filósofo en su carta de octubre de 1927. Si se continúan reuniendo en Viena, como Schlick espera que harán próximamente, "le prometo con gusto que en tal ocasión no se hablará de ciencia". Cit. por McGuinness, *Vorwort des Herausgebers* (W&CV 16).

[5] Wittgenstein no es el único pensador de la primera mitad del siglo que rechaza de plano la concepción de la filosofía como ciencia, pero que retiene la idea de investigación filosófica. Heidegger asume también esta posición, a pesar de ser discípulo de Husserl, un cientificista en sus primeras etapas. Véase, por ejemplo, una declaración de Heidegger, formulada en 1925, sobre la fenomenología: "La grandeza del descubrimiento de la fenomenología no está en los resultados obtenidos fácticamente y que son evaluables y criticables sino en que ella es *el descubrimiento de la posibilidad de investigar en filosofía*" (PGZ, 184). Criticando la concepción metafísica del pensamiento dice en 1946: "La calificación de 'theoria' que se le da al pensamiento y la determinación del conocimiento como conducta 'teórica' ya tienen lugar dentro de la interpretación *técnica* del pensamiento" (1947, 55). Por otra parte, Karl

todas las cosas como las encuentra (IF § 124), está estrechamente ligado, en la obra de Wittgenstein, al compromiso personal del filósofo con otra clase de inteligencia y saber. "También lo que yo hago es persuadir". "En cierto sentido, estoy haciendo propaganda en favor de un estilo de pensar que se opone a otro. Estoy honestamente disgustado con el otro. Pero estoy tratando, también, de formular lo que pienso. Sin embargo digo: '¡Por amor de Dios, no hagan esto!'" (EPR 27 y 28).

Renunciar a la teoría, en el siglo XX, significa para cualquiera, en primer término, la renuncia al poder que se sigue del conocimiento científico, a la tecnología que da influencia sobre el curso de las cosas, al propósito de actuar eficazmente sobre el mundo. ¿Practicó Wittgenstein, entonces, una filosofía desinteresada, de la que no esperaba ninguna clase de consecuencias? Es obvio que una filosofía que no descubre cosas nuevas no debe prometerse resultados revolucionarios, capacidad de transformar el mundo técnicamente. Pero Wittgenstein esperaba, sin duda alguna, ciertos frutos de su actividad de describir la lógica del lenguaje: establecer la claridad donde reina la confusión, destruir algunas de las ilusiones que extravían al pensamiento, enseñar a evitar ciertas tentaciones, calmar las inquietudes del filósofo, y cosas por el estilo.[6] Sus propósitos prácticos parecen modestos a primera vista, pero nadie que se propone cambiar la manera de pensar de los hombres es verdaderamente modesto. Y Wittgenstein quería esto aunque rara vez creía poder lograrlo.

Jaspers dice de la *Philosophie als strenge Wissenschaft* (La filosofía como ciencia estricta) de Husserl: "Es una obra maestra, inclusive en la consecuencia con que ni siquiera le teme o retrocede ante lo absurdo. A mí esta obra me mostró claramente la perversidad de la filosofía [convertida] en ciencia". "Se me aclaró entonces [se refiere al año 1913] cuán radical era la diferencia entre las verdaderas ciencias y la filosofía" ("Mein Weg zur Philosophie", en Jaspers 1951, 327 y 328). Véase también su ensayo de 1948, "Philosophie und Wissenschaft" (Filosofía y ciencia), ibid. 204-220.

[6] Véase el Apéndice I, 'Torturas y enfermedades'.

La renuncia a la teoría y el proyecto de conservarle una finalidad práctica a la filosofía son combinables en la medida en que el filósofo se allane a aceptar lo que hay ahí sólo hasta cierto punto. Desde luego, es obvio que el orden del mundo y el del lenguaje ordinario no necesitan, para ser lo que son, del filósofo que declara que los acepta tales cuales; son, justamente, lo que nos sale al encuentro y se nos impone antes de la filosofía. Pero la aceptación de lo que encuentra que se propone Wittgenstein no incluye, por cierto, al estado a la sazón presente de la cultura europea. En particular, la ciencia y la filosofía reconocidas social e históricamente y su rol en la vida de la civilización entonces actual le resultan imposibles de aceptar. Dice, por ejemplo: "La ciencia y la industria deciden las guerras, o así parece" (ObV 122). Aunque Wittgenstein está convencido, en cierto respecto, que la filosofía es una actividad altamente especializada que carece de consecuencias para el curso del mundo y para el lenguaje ordinario, es obvio que no aplica esta convicción ni a la metafísica tradicional ni a las ciencias contemporáneas. Pues consta que arremetió con gran energía y radicalismo contra la metafísica y la filosofía histórica, contra ciertas partes de las matemáticas y contra otras ciencias, completamente decidido a no dejarlas como las había encontrado. "En ninguna confesión religiosa se ha pecado tanto por el mal uso de expresiones metafísicas como en las matemáticas" (ObV 12). Lo que se queda como antes, de acuerdo con el programa de Wittgenstein, es el mundo, la vida humana, el lenguaje cotidiano, el orden de las cosas naturales y lo que el filósofo suele llamar 'la historia natural del hombre'. La filosofía tradicional que se entiende como ciencia, es decir, como teoría, debe, en cambio, ser desenmascarada en su extravío y eliminada (CAM 5-6, 18; ObV 61; EPR 11, 17, 19).

Así es como la actitud de Wittgenstein frente a lo que su época entiende por teoría delata, desde sus primeros trabajos hasta sus últimos días, no acatamiento y deseo de adaptarse a las tradiciones, sino, más bien, un

alto grado de suspicacia e intolerancia y una activa campaña de demolición de los frutos históricos del pensamiento, especialmente del filosófico que se concibe como actividad científica. Esta posición crítica de Wittgenstein frente a la teoría,[7] como se la había llegado a entender por influencia de la metafísica tradicional y de las ciencias modernas, se extiende asimismo a algunas de las funciones que la teoría desempeña en el mundo de la cultura contemporánea. "No es insensato creer que la época científica y técnica es el comienzo del fin de la humanidad; ...que no hay nada bueno o deseable en el conocimiento científico y que la humanidad que lo busca se precipita en una trampa" (ObV 109-110). Las palabras más terribles de Wittgenstein de que tenemos noticia están dedicadas a la institución del saber teórico moderno. En 1946, hablando de la bomba atómica, dice:

> *El miedo histérico que el público le tiene ahora a la bomba atómica, o, al menos, el que expresa, es casi un signo de que con ella se ha hecho, por una vez, un invento saludable. Este miedo da la impresión de que [en el caso de la bomba] se trata de una medicina amarga verdaderamente efectiva. No me puedo deshacer de la idea: si aquí no hubiese algo bueno no gritarían los* filisteos. *Pero tal vez este no sea más que un pensamiento pueril. Pues lo que puedo opinar no es otra cosa sino que la bomba deja entrever el fin, la destrucción, de un horrible mal, la repugnante y babosa ciencia. Y esta no es una idea desagradable, por cierto.*
>
> (ObV 96)[8]

El pensamiento de Wittgenstein encuentra, pues, en la cultura que le rinde culto a la ciencia y los científicos

---

[7] Véase el Apéndice II, 'Crítica de la teoría'.

[8] Compárese esta cita con la anécdota de fines de 1946 que cuenta G. Kreisel (1978, 81). La indignación de Wittgenstein frente a lo que solía llamar la maldad de los hombres no lo inducía, sin embargo, a aceptar que la bomba atómica pudiera traer un mejoramiento de la situación.

(EPR 27),[9] y que hace filosofía imitando a las ciencias particulares (OF, V § 55), un rasgo de la realidad histórica que, lejos de estar dispuesto a aceptar, se resuelve a combatir con todas sus armas. El carácter de esta lucha, que pasa por distintos momentos y está plagada de estallidos exagerados, no ha resultado fácil de entender para los lectores del filósofo. Se han propuesto varias interpretaciones de la postura de Wittgenstein frente a las ciencias, por ejemplo. Su actitud frente a la filosofía tradicional, en cambio, es más simple y unitaria y no da lugar a tantos desacuerdos. Para orientarse respecto del sentido que en su obra tiene la crítica de las ciencias, es bueno considerar, además de las aseveraciones generales, lo que Wittgenstein dice de Darwin y Freud, por ejemplo, y el severo reexamen del *Tractatus* que lleva a cabo al comienzo de las *Investigaciones filosóficas.* Hablando de Darwin y Freud denuncia Wittgenstein en ellos y en otros autores su tendencia a unificar los fenómenos sometiéndolos a un prototipo común (*Urbild*) que representaría su principio profundo. La búsqueda de la esencia y la sed de generalización que estos investigadores aportan a la práctica científica los torna dogmáticos y los ata a un sistema convencional de representaciones con el que se refieren a las cosas de que se ocupan. Acaban confundiendo los instrumentos de su práctica investigativa con la realidad de los objetos investigados y el conocimiento de los mismos. Pero las esencias no existen y las explicaciones profundas en términos de principios escondidos tras las apariencias no prestan ningún servicio teórico. En Freud critica, por ejemplo, la supuesta teoría de los sueños que expresaria la esencia de los sueños y en el *Tractatus*, la ambición de formular la esencia de las proposiciones. No pone en duda el valor de toda la obra de Freud ni se desdice de su libro primerizo en su conjunto sino formula críticas específicas contra ellos allí donde fallan en su concepción o en sus procedimientos científicos o teóricos.

---

[9] "One of the lowest desires of modern people, namely the superficial curiosity about the latest discoveries of science" (ConfE 4).

En un primer contacto con los escritos de Wittgenstein resulta en extremo difícil comprender bien sus declaraciones sobre la teoría, a la que define, a la luz de lo que son las ciencias modernas, como explicación de hechos y formulación de hipótesis y de leyes universales. Uno de los problemas de interpretación a que nos enfrentan estas declaraciones de Wittgenstein depende de que sus palabras se refieren a varias cosas diferentes al mismo tiempo. En lo principal, expresan a la vez las limitaciones del conocimiento científico como tal y las consecuencias que la vasta influencia de la ciencia tiene sobre el mundo contemporáneo. Pero Wittgenstein se refiere también a dos decisiones diferentes relativas a su propio quehacer filosófico. La primera de ellas tiene a la vista las razones por las cuales la filosofía no es ni puede ser teórica en el sentido establecido del término; y la segunda considera que, debido a que muchas cosas que se presentan como teorías o como partes de la actividad de explicar científicamente los hechos, no son en verdad lo que pretenden, se impone una crítica de las diversas actividades teóricas actuales.

El pensamiento de alcance teórico se encontraría, pues, a la sazón, profundamente extraviado como consecuencia de varias importantes confusiones sobre sí mismo, sobre el lenguaje y el carácter de las cosas. Es este extravío del pensamiento en relación con sus posibilidades y sus tareas pendientes lo que Wittgenstein se propone poner en evidencia y corregir. La rectificación de la filosofía que forma parte de este programa reformista hay que buscarla en la *praxis* filosófica del mismo Wittgenstein; la otra corrección, referente al valor de la teoría, en la crítica de la ciencia en general y en la de ciertas ciencias, en particular en la de las matemáticas y la psicología.

La actividad filosófica de Wittgenstein después del *Tractatus,* dedicada a describir ciertas prácticas lingüísticas ordinarias evita, como sabemos, tanto las tareas como el método y las maneras de hablar de la teoría. La exposición renuncia, por ejemplo, a las generalizaciones

(GF § 77) en nombre de la variedad inabarcable de los usos del lenguaje; se da la máxima de no pensar sino, más bien, mirar y ver (IF § 66), y se concentra en discusiones semánticas de casos particulares: estos rasgos y otros, como su declaración expresa de que ha renunciado a la teoría (OFP1 § 723), confirman que Wittgenstein toma a sabiendas todas las precauciones necesarias para impedir que sus investigaciones resulten en teorías. Entre estas precauciones puede contar, asimismo, su cuidado de no pasar por alto las cosas particulares. Las generalizaciones que Wittgenstein se permite suelen ser, en efecto, muy cautelosas; siempre dejan abierta la puerta para las excepciones o se presentan, desde la partida, como válidas sólo para un grupo aislado de casos. Por otro lado, los "conceptos" de Wittgenstein poseen a menudo un no disimulado carácter metafórico y se distinguen, en el uso que de ellos hace el filósofo, por tener una extensión tan variable e indefinida que pueden referir, por ejemplo, indistintamente tanto al todo como a sus partes. Esto es lo que ocurre, por ejemplo, en el caso de la explicación del término "juego de lenguaje" en las *Investigaciones filosóficas*. En efecto, según Wittgenstein, el lenguaje es, por una parte, *como* un juego (IF § 7, 83, 182) y la comparación vale tanto para sus partes o regiones como para el conjunto; el filósofo así lo admite expresamente (IF § 7). Otra ilustración del procedimiento mediante el cual Wittgenstein fija el vocabulario en que se expresa puede encontrarse en el llamado *Cuaderno marrón* cuando sostiene: "Nótese que no decimos *lo que es una regla* sino que damos sólo diferentes aplicaciones de la palabra 'regla' y que hacemos esto ofreciendo aplicaciones de las palabras 'expresión de una regla'" (CAM 98).

Además, considerada a la luz de la tradición filosófica la exposición que Wittgenstein ofrece de sus minuciosas investigaciones de casos particulares, acompañadas a menudo de curiosos ejemplos y ejercicios imaginativos con lenguajes inexistentes y tribus de costumbres fantásticas, es tan desacostumbrada que podría dar la impresión de no pertenecer al género filosófico. Si no

fuera por las continuas polémicas de Wittgenstein contra pensadores del presente y del pasado, en particular contra los representantes del cientificismo contemporáneo, Frege, Russell, James, y contra Platón y sus múltiples seguidores, ni se nos ocurriría concebirlo, a primera vista, como un filósofo. Algunos de los rasgos externos que lo distinguen del gremio filosófico y lo separan de sus miembros, son, precisamente, sus convicciones sobre el pensamiento y la teoría. Wittgenstein no sólo hablaba de maneras en extremo inusuales de la teoría, del pensamiento que se organiza como ciencia especial, como matemáticas o como filosofía; también atacaba algunas de las convicciones filosóficas más inveteradas sobre el valor y la dignidad del saber teórico.

Consideremos algunos aspectos de estas declaraciones y argumentos críticos de Wittgenstein, que se caracterizan por contrastar lo que se critica con lo que se da por bueno y se acepta. Así, los cuadernos preparatorios de la segunda parte de las *Investigaciones filosóficas,* publicados bajo el título general de *Observaciones sobre la filosofía de la psicología,* consideran, entre otras cosas, las ventajas de los conceptos de la psicología como objetos de investigación filosófica. Esta ventaja depende, para Wittgenstein, no del éxito sino del fracaso de las pretensiones científicas de la psicología. "Pues los conceptos de la psicología son conceptos de la vida diaria. No han sido nuevamente conformados por la ciencia para sus fines, como los de la física y la química. Los conceptos psicológicos se relacionan con los de las ciencias estrictas más o menos como los conceptos de viejas que se ocupan de cuidar enfermos con los conceptos de la medicina científica" (OFP2 § 62; cf. CAM 23).

Las enfermedades de una cultura tardía (que está 'medio podrida'—W&CV 142—y a punto de convertirse en una civilización—ObV, *Zu einem Vorwort,* 20 *et passim)* y ciertas tendencias, difíciles de controlar (IF § 299), a pensar de maneras perversamente complicadas (ObV 57), se asocian de modo estrecho, para Wittgenstein, con el quehacer filosófico del pasado. "El filósofo es aquel que

tiene que curarse de muchas enfermedades antes de poder alcanzar las nociones del sano entendimiento humano" (OFM V § 53). Es, asimismo, el que debe resistir a las llamadas "tentaciones filosóficas" (*Versuchungen*: CAM 125; IF §§ 159, 165, 175, 254, 299), que son inclinaciones subconscientes del pensamiento que lo dominan y escapan a su control. Las supersticiones y el primitivismo de la manera de pensar tienen, según Wittgenstein, un papel importante en la historia de la teoría tradicional; conservan su poder hasta hoy y lo seguirán teniendo mientras sus funciones no sean expresamente examinadas. "Encontramos que todas las teorías pueriles (infantiles) se repiten en la filosofía de hoy; pero sin el encanto de lo infantil" (Frazer 246).

Pero no es sólo la filosofía la que se debate con seudoproblemas que la separan, para su desventaja, del sentido común (o que impiden que el pensamiento se beneficie de un contacto estrecho con las actividades de la vida cotidiana: IF § 106), sino también algunas ciencias se encuentran en el mismo caso, en particular, la psicología y las matemáticas. "Las matemáticas están completamente infestadas por el pernicioso modo de expresarse de la teoría de los conjuntos". "La teoría de los conjuntos es falsa (porque) está fundada sobre un simbolismo ficticio, por tanto, sobre el sinsentido (*Unsinn*)" (OF XV §§ 173 y 174). Por otra parte, Wittgenstein sostiene que "las confusiones en la psicología no se explican diciendo que es una 'ciencia joven'. Su estado no se puede comparar, por ejemplo, con el de la física en sus primeros tiempos. Se parece más al caso de ciertas ramas de la matemática (teoría de los conjuntos). Pues (en la psicología) hay, por un lado, cierto método experimental, y por el otro, confusión conceptual tal como en determinadas partes de las matemáticas, hay confusión conceptual y métodos demostrativos" (OFP1 § 1039). De acuerdo con la representación corriente las matemáticas se encontrarían en el otro extremo del espectro de las ciencias: serían, para las demás, un modelo de rigor, claridad y consenso universal. Wittgenstein niega fron-

talmente que tal sea el caso: "Piensa en la teoría de los conjuntos como si fuera una parodia de las matemáticas inventada por un satírico.—Más tarde se le habría visto un sentido racional y se la habría incorporado a las matemáticas. (Pues si alguien puede verla como el paraíso de las matemáticas, ¿por qué otro no va a poder considerarla como una broma?)" (OFM V § 7).

Una muestra de los adjetivos de que Wittgenstein se sirve para calificar a la actividad teórica a la sazón contemporánea y de las imágenes a las que recurre para ilustrar su manera de ver la situación del saber, sirven para hacer patente que la autoconciencia tradicional de la teoría no juega, en el enfoque de los problemas de la teoría que Wittgenstein propone, ningún papel decisivo. En efecto, la teoría tradicional no es, para el filósofo, ni contemplación de la verdad ni pensamiento que se piensa a sí mismo o a las cosas como son. Tampoco las nociones modernas de saber para poder hacer, o de teoría como instrumento de conquista y conducción racional de procesos, resultan determinantes de su modo de expresarse sobre ella. De ahí que tanto su vocabulario como sus puntos de vista sean en extremo inusuales. La estrecha asociación tradicional de la teoría con la seguridad del conocimiento, con la certeza máxima que los hombres pueden alcanzar, es objeto de un ataque memorable por parte de Wittgenstein en *Sobre la certeza*. El saber es siempre hipotético, indefinidamente revisable, sujeto a modificaciones que nadie puede prever. En este sentido, es un extravío creer que el conocimiento pueda estar, como tal, ligado de manera privilegiada con la certeza. Cuando algo que sabemos se convierte en parte de una práctica habitual, de una actividad repetitiva regida por reglas, contamos con ello como si fuera una base inconmovible de la realidad (Certeza §§ 340-344, 357-359, 403-408). Pero la seguridad de nuestra acción acostumbrada no le viene del saber que forma parte de ella sino de su carácter habitual, de que ha pasado a formar parte de una actitud. Pues el lugar propio de la certeza firme es la vida asentada de una comunidad, la forma tácita

sobre la que se apoyan sus actividades tradicionales y no la ciencia.

La lógica del lenguaje o la gramática filosófica de Wittgenstein no están, pues, destinadas por su autor a incorporarse a una tradición teórica respetable sino a sustituirla por algo inconmensurable con ella. Esa tradición teórica debe comenzar por deponer sus pretensiones de independencia, pureza y separación de las demás actividades de la vida humana. Debe naturalizarse. La actividad teórica, tal como otras de que Wittgenstein se ocupó, sería una variante especializada de las actividades normales de la vida humana ordinaria y no algo completamente independiente de ellas o, en algún sentido, discontinuo con el quehacer cotidiano y mejor que él. "¿Por qué no voy a decir que eso que llamamos matemáticas es una familia de actividades en vista de una familia de propósitos?" (OFM V § 15; cf. I §§ 165-167). Para entender a la teoría es necesario compararla con su origen, la existencia humana ordinaria, y considerarla primero en sus relaciones con este contexto, del que se ha ido separando para servir fines especializados.

La convicciones de que la teoría prolonga las actividades prácticas de la vida cotidiana y de que todo esfuerzo por salir de la ignorancia y la confusión tiene un carácter personal, se apoyan mutuamente en la interpretación que Wittgenstein ofrece del pensamiento tradicional. Asociará a la teoría, de preferencia, con el esfuerzo psíquico y corporal que entraña llevarla a cabo y no, como se había vuelto usual antes de él, con su organización formal, sus contenidos de verdad y su carácter institucional en la sociedad moderna. Hacer teoría es, en primer lugar, una actividad humana corporal, situada física e históricamente, como las otras. Wittgenstein subraya que la caracterizan la voluntad en tensión, el ceño fruncido, la mirada intensa y fija, los dolores de cabeza, la rigidez muscular que va con la atención concentrada, la insensata repetición de frases y palabras, que expresan la obsesión del que persiste en la búsqueda sin frutos. Cuando las cosas no marchan bien por alguna

razón, los esfuerzos corporales y mentales adquieren rasgos patológicos: las dificultades son quebraderos de cabeza, los problemas, laberintos o enigmas indescifrables; sin embargo, la porfiada decisión de entender a toda costa lo que no se deja comprender, se sostiene. De esta insistencia derivan, ya sea ciertos mitos consoladores o, en su defecto, las confusiones de una inteligencia enredada en sus propias complicaciones o mareada. De este último grupo de experiencias más bien penosas, señaladamente físicas, musculares y, a veces, psiquiátricas, salen el vocabulario y los ejemplos con que Wittgenstein se refiere habitualmente a la actividad de pensar teóricamente. (Cf. OFM I § 132; IF §§ 65, 105-106, 153-154, 436; Pap §§ 153, 444). Consideremos algunos pasajes que ejemplifican esta manera de pensar y de expresarse.

En su *Diario* juvenil anota: "El origen de los problemas: la tensión opresiva que una vez se apelotona en una pregunta y se objetiva" (Diario 24.5.15). Tratando de entender de alguna manera, en otra ocasión, una frase enrevesada que usa de ejemplo, Wittgenstein dice: "¿Cómo se hace esto? Cuando *yo* lo hago, los ojos me parpadean del esfuerzo al tratar de representarme, a propósito de las dos palabras, el significado correcto de cada una" (IF II ii). La rigidez de las actitudes, la artificialidad y el carácter obsesivo de los propósitos perseguidos caracterizan a las tareas filosóficas. Cuando el filósofo, decidido a descubrir *la* relación esencial del nombre con lo nominado, clava la vista en un objeto que tiene por delante y repite incontables veces un nombre o la palabra *esto*, la descripción de Wittgenstein (IF § 38) da la impresión de referirse a un loco. "Cuando estas cosas presentan dificultades filosóficas haremos la prueba de hacer algo como 'darle nombre a un color', para ver qué pasa entonces. Mientras tanto miramos fijamente cierto objeto que tenemos por delante y repetimos una y otra vez, en el mismo tono y con los mismos gestos, el nombre del color. Tratamos, en cierto modo, de leerle el nombre al color de la cosa" (RF 233; cf. CAM 150). Una con-

ducta similar le atribuye Wittgenstein a William James, quien buscaba encontrar el significado de la palabra 'Self' por introspección. Lo que encontró, a pesar de sus esfuerzos, no fue esto sino sólo "el estado de atención de un filósofo que dice para sí la palabra 'Self' y quiere analizar su significado" (IF § 413). Nos quebramos la cabeza buscándole solución a problemas imaginarios o inventados (IF § 105) o tratando de enunciar "la *forma general de las proposiciones* y del lenguaje" (IF § 65; cf. C&E 403).

La rigidez corporal, la repetición indefinida y la tensión muscular son partes de la conducta del que busca lo que no hay, establece Wittgenstein, analizando las experiencias que sirven de contexto a ciertos modos filosóficos de expresarse. "Trato de dirigir mi atención sobre mi conciencia" (IF § 412), dice. Este ejercicio podría, en efecto, formar parte de muchos programas filosóficos y ser un paso necesario para contestar diversas preguntas teóricas. Wittgenstein sigue diciendo: "Lo que designé de esta manera (pues tales palabras no se usan en la vida ordinaria) era un acto de contemplación. Miraba al frente con rigidez, pero *no* un punto u objeto determinado. Mis ojos están ampliamente abiertos, mis cejas, distendidas y no contraídas, como de costumbre cuando un objeto me interesa. La contemplación no fue precedida por ningún interés de este tipo. Mi mirada era 'vacía'". Si se hubiese estado ocupando de alguna cosa allí presente, en cambio, que fuera parte de una situación cotidiana o de un experimento, entonces "mi mirada habría sido 'atenta' y no 'vacía'", dice Wittgenstein. En este pasaje no niega el filósofo que tengamos conciencia; sostiene, más bien, que la que sí tenemos no debe ser concebida como un objeto de la atención y la observación, tal que pudiéramos, por ejemplo, formular hipótesis u ofrecer descripciones de la misma. Cuando nos referimos a ella mediante un sustantivo que funciona en el lenguaje como otros que designan cosas, adoptamos una representación extraviada de la conciencia, que luego hacemos valer en nuestra manera de hablar de ella.

Es esta manera de hablar la que nos alienta a buscar lo que no puede ser encontrado.

Fuera de la rigidez muscular y la repetición obsesiva, la experiencia del vértigo figura incontables veces en las descripciones que Wittgenstein hace de las empresas filosóficas. Cuando pienso en mí como el compuesto de cuerpo y mente que el dualismo metafísico tradicional dice que soy, me enfrento a problemas que superan mis capacidades normales de pensar. La conciencia y los procesos cerebrales, dice Wittgenstein, están separados por un abismo; cuando me represento la idea de esta falta de conexión entre ellos me invade una sensación de mareo, me da vértigo. Esta experiencia la tenemos también, agrega "cuando realizamos malabarismos lógicos. (El mismo vértigo nos invade a propósito de ciertos teoremas de la teoría de los conjuntos)" (IF § 412). Cierta interpretación de la necesidad lógica, que busca explicarla como imposibilidad fáctica de pensar contra las llamadas 'leyes del pensamiento', dispone al intérprete a montar experimentos para comprobar si tal es, efectivamente, el caso. Lo que consigue, según Wittgenstein, no es una solución del problema de la necesidad sino provocarse 'Denkkrämpfe', calambres intelectuales (OFM I § 132) que por cierto no prueban nada.

Al mismo tiempo que presenta los sufrimientos físicos y mentales[10] ligados al ejercicio de la filosofía, Wittgenstein trata de mostrar que la cosa de que se trata no es ni tan necesaria ni tan sublime como para que merezca la pena. ¿En qué se funda esta relativa desestimación de la ciencia y la filosofía tradicionales? Tomemos de ejemplo entre las varias razones que propone la crítica de la teoría de Wittgenstein, lo que dice sobre la explicación causal, que es la que primordialmente caracte-

---

[10] David Hume se expresa a veces de maneras comparables sobre la filosofía. En el *Treatise*, por ejemplo, le agradece a la naturaleza que lo cure "de esta melancolía y delirio filosófico, bien relajando esta inclinación mental, bien mediante alguna distracción o una impresión vivaz de mis sentidos, por ejemplo, que me hace olvidar todas estas quimeras" (THN, I.IV.vii, 269).

riza a la actividad teórica moderna. Este tipo le parece a Wittgenstein una forma deficiente de explicación comparada con otras posibilidades que nos dejan ver directamente lo que se trata de entender. El nexo causal no explica más que la relación entre fenómenos, no lo que ellos son ni en qué consiste su relación. Explorando el fenómeno de las conductas que se atienen a una regla, afirma Wittgenstein que decir que estamos habituados o condicionados a seguirlas no explica nada. "Con esto no has hecho sino indicar una conexión causal, sólo has explicado cómo es que llegamos a guiarnos por las señas del camino. No has dicho nada sobre qué propiamente es esto de atenerse a señas" (IF § 198).

Buscar la causa de algo que tengo presente me permite sustraerme a la experiencia de lo disponible y observable y me remite a lo remoto o ausente: el pensar causal es, en este sentido, contra-fenomenológico. Por eso dice Wittgenstein que "la gente que continuamente pregunta 'por qué' es como los turistas que, parados delante de un edificio, se dedican a leer en el Baedecker la historia de su construcción, etc., y se ven impedidos de *ver* el edificio" (ObV 82). A menos que vea la mano que lanza la piedra, me encuentro en la situación de tener que buscar la causa de lo que se presenta sin revelarla. Pero la actividad de *buscar causas,* sostiene Wittgenstein en su ensayo sobre "Causa y efecto", presupone que opero a partir de un esquema previo de acuerdo con el cual la situación presente depende de circunstancias no presentes. "Pero, ¿cómo es esto en realidad? ¿Cómo pudo dar con la idea de cambiar determinadas circunstancias para hacer desaparecer tal o cual fenómeno? Pues ello presupone que, antes que nada, ya barrunta que hay una conexión allí. Considera una conexión posible donde no hay ninguna conexión visible. Tiene que haber tenido de antemano la idea de una tal relación causal. Sí, se puede decir con antelación que busca una causa; que en vez de fijarse en este fenómeno se fija *en otro.*" (C&E 400-401).

La suposición de un nexo causal ("la causa es siempre hipotética"—LCam30-32, 79) entre situaciones complejas que conocemos insuficientemente nos entrega a nuestras tendencias y deseos (U&W 393) y nos sustrae la posibilidad de conocerlas mejor. La creencia en la explicación causal se torna supersticiosa[11] (T § 5.1361; cf. Frazer 239) en la medida en que abona nuestra tendencia a pensar que asuntos enteramente diversos entre sí pueden estar ligados causalmente, como ser, por ejemplo, el estado presente de las cosas con el futuro. "Que el sol va a salir mañana es una hipótesis; y esto quiere decir que no *sabemos* si saldrá" (T § 6.36311).[12] "Toda la visión moderna del mundo está basada sobre la equivocación de que las llamadas leyes de la naturaleza son las explicaciones de los fenómenos de la naturaleza" (T § 6.371). Necesitamos, sostiene Wittgenstein, creer en causas; las buscamos continuamente porque establecer la causa de algo es como poder mostrar al culpable con el dedo y decir 'ése fue' (C&E 392), un resultado tranquilizante. Al esquema causal de nuestro modo de representación le corresponde un importante papel bioló-

[11] "Aunque parezca demasiado simple: la diferencia entre la magia y la ciencia se puede expresar diciendo que en la ciencia hay un progreso que no hay en la magia. La magia no tiene en sí la tendencia al desarrollo" (Frazer 246).

[12] La investigación científica exitosa culmina en la formulación de una hipótesis. En los escritos de Wittgenstein, una hipótesis aparece descrita como una representación de la realidad que sirve de guía para la formación de oraciones. Suele ser confundida con el saber; considerada así no puede menos que resultar deficiente e insatisfactoria. Véase, por ejemplo, el siguiente pasaje: "La esencia de la hipótesis consiste, creo, en que engendra una expectativa, en cuanto ella permite ser confirmada en el futuro. Esto es, la esencia de la hipótesis es que su confirmación nunca se completa. —Cuando digo que una hipótesis no es definitivamente verificable, *no* quiero decir con ello que haya una verificación para ella a la que podríamos acercarnos siempre sin alcanzarla nunca. Esto es un disparate pero uno en que se cae a menudo. Más bien quiero decir que una hipótesis tiene con la realidad una relación formal diferente que la de la verificación. (Por eso es que en este caso las palabras 'verdadero' y 'falso' no tiene aplicación o tienen un significado diverso)" (OF § 228).

gico en nuestra vida (C&E 397). Uno de los aspectos de este tipo de función que interesa a Wittgenstein es la capacidad del esquema causal para eliminar, postergar y hacer olvidar las dudas que entorpecen la acción (C&E 394-399). Afirmamos no sólo que todo tiene una causa; también allí donde no existe ni la menor sospecha de cuál pueda ser, decimos, vacuamente, 'esto tiene que poder explicarse de alguna manera'. Si no damos con la causa de lo inexplicable a pesar de haberla buscado decimos, para consolarnos, 'esto *tiene que tener* una causa', lo cual ni cura la ignorancia ni cambia los hechos. "Cuán poderosa es en nosotros la tendencia a verlo todo a través del esquema de causa y efecto" (C&E 393). Pero esta necesidad natural tiene poco que ver con el conocimiento adecuado de las cosas. Por eso, las proposiciones que pretenden explicar algo aduciendo su causa no son nunca otra cosa que hipótesis. "La proposición de que su conducta tiene tal y tal causa, es una hipótesis. La hipótesis está bien fundada si uno ha tenido una cantidad de experiencias que, hablando toscamente, coinciden en mostrar que su conducta es la secuela regular de ciertas condiciones que luego llamamos las causas de su conducta" (CAM 15; cf. 88).

En el caso de la filosofía, la desvalorización de la teoría depende, para Wittgenstein, de que muchos de los mal llamados problemas filosóficos no tienen otro origen que los malos hábitos de los filósofos. Un ejemplo de mala costumbre que redunda en un enredo filosófico lo encuentra Wittgenstein discutiendo la doctrina de Russell según la cual el deíctico "esto" sería un nombre (IF § 38). Wittgenstein sostiene que el filósofo, empeñado en encontrar de alguna manera la relación que antes supuso que tiene que haber entre los nombres y las cosas, lo que produce, además de su pena, es un sentimiento de extrañeza frente al orden de las cosas. "Podemos imaginarnos que dar nombre a una cosa es algún acto extraordinario del alma, algo como el bautismo de un objeto". "Esto está conectado con la concepción del nombrar como suceso oculto, por decir así. Dar nombre apa-

rece como una conexión *extraña* entre una palabra y un objeto". Armado de estas opiniones previas, el filósofo se lanza en la empresa imposible de encontrar la relación misteriosa, postulada por él mismo. En ciertos casos son, pues, nuestros propios prejuicios filosóficos los que engendran los misterios (Pap § 40). La filosofía está plagada de mitos pero, como a menudo ella no lo sabe, estas representaciones tienen consecuencias incalculables para ella misma (Pap § 211). Para comprender esta interpretación de la poca suerte de los metafísicos con las confusiones que interpretan como problemas, sería necesario explorar lo que Wittgenstein sostiene sobre las relaciones entre filosofía y primitivismo (IF § 194, Pap § 611), filosofía y oscuridad (IF § 222) y sobre el poderoso influjo que ciertas tendencias naturales del pensamiento (*Denkneigungen:* CAM 150; IF §§ 109, 254, 298, 299; UFP1 § 109) tienen sobre la voluntad de explicar que ha caracterizado a la filosofía tradicional. Volveremos sobre estos puntos más adelante en nuestra exposición.

En los escritos de Wittgenstein encontramos también, sin embargo, otro enfoque de ciertos tipos de teoría; refiriéndose en particular a la filosofía la interpreta como enfermedad, como un estado que no admite más que curación en sentido médico. Esta manera de entender a la filosofía no puede contar como parte de la crítica del pensamiento contemporáneo; pues las enfermedades pueden sufrirse, diagnosticarse y tratarse, pero no se pueden criticar. Wittgenstein vivió en una época en que la práctica de extender inmoderadamente la terminología médica para referirse a toda clase de cosas se hizo común y corriente. Un ejemplo de esta costumbre se puede encontrar en el uso, bastante difundido, de las expresiones 'arte enfermo' o 'arte degenerado'. Wittgenstein fue, además, lector asiduo y admirador de Freud, quien, borrando en su teoría los límites que el sentido común ponía entre la salud y la enfermedad, le confirió la condición de estar más o menos enfermos a todos los hombres. La concepción de su propia actividad filosófica como terapia de las enfermedades del pensamiento co-

loca a este filósofo en la posición del médico de sí mismo que ha aprendido algo que también les puede servir a otros afligidos por las mismas confusiones. ¿Qué justificación tiene este reparto de papeles? Aunque resulta indispensable revisar los términos en que Wittgenstein se refiere a la filosofía como enfermedad y a su propia actividad como terapia, lo más interesante de esta postura para nuestro asunto aquí es que mediante ella Wittgenstein declara indirectamente la intención práctica de sus investigaciones. En cuanto terapéuticas están deliberadamente destinadas por su autor a tener un efecto práctico sobre la situación del filósofo y sus relaciones con la cultura contemporánea.

Pero el diagnóstico de que esta cultura y la teoría que ella produce son patológicas no puede ser otra cosa que una consecuencia del uso metafórico o analógico y abusivamente ampliado de la noción de enfermedad. Es claro para nosotros que la adopción de este uso expresa un sentir básico de Wittgenstein; el filósofo, en efecto, nunca ocultó la fuerza e intensidad de su desagrado, rechazo y desesperación frente a la filosofía tradicional y la actividad teórica contemporánea. Lo que nos interesa aquí, sin embargo, no son estos sentimientos sino la obra de Wittgenstein, las obras que contienen el aspecto positivo de la crítica de la filosofía teórica del pasado. La existencia de esta obra crítica supone que la mayor y la mejor parte del tiempo Wittgenstein veía a la filosofía como eminentemente reformable, esto es, como otra cosa que una enfermedad. "Se podría decir que el asunto del que nos ocupamos es uno de los herederos del asunto que solíamos llamar *filosofía*" (CAM 28).

De acuerdo con Wittgenstein, como ya vimos arriba, el filósofo individual *puede* progresar, mediante un esfuerzo y evitando las tentaciones, hasta la posición del sano entendimiento común. Pero "la enfermedad de los problemas filosóficos sólo puede ser curada mediante un cambio de la manera de pensar y de vivir, no por cierta medicina inventada por un individuo." Por si el carácter cultural y colectivo del mal fuera poco claro,

Wittgenstein agrega: "Piensa que el uso del coche favorece la aparición de ciertas enfermedades y las provoca; la humanidad las padece hasta que, por cualquier razón o como resultado de algún desarrollo, se decide a abandonar la costumbre de andar en coche" (OFM II § 23). ¿Dejar de hacer teoría, entonces? A veces parece que Wittgenstein lo aconseja sin reservas, como cuando dice: "¡No pienses sino mira!" (IF § 66). Pero la investigación de casos particulares que propone y el método para llevarla a cabo que define para sustituir a la teoría generalizadora, simplificante, dogmática y voluntariosa, todavía es teórica en un sentido modificado del término. Antes de caracterizar con mayor precisión la empresa de Wittgenstein sólo diremos que rechazó la teoría para poder enmendarla. Por eso, cuando Wittgenstein se refiere a la filosofía como una enfermedad, siempre trata enseguida del remedio; contra la confusión recomienda la descripción; contra el enigma receta la claridad. Todos los consejos y recomendaciones de Wittgenstein, sin embargo, tienen un ingrediente característico; están destinados a enseñar a evitar las formas tradicionales de teoría, a enseñar a superarla en una dirección nueva. Es rara la ocasión en que reconoce que la renuncia a los hábitos del pensamiento tradicional significa un sacrificio para su tarea, como cuando dice: "La dificultad de renunciar a toda teoría: es preciso concebir esto y lo otro, que parecen tan obviamente incompletos, como si fueran completos" (OFP1 § 723).

Recapitulando podemos decir que entre las declaraciones de Wittgenstein sobre la teoría encontramos algunas oraciones oscuras y ambiguas a pesar de que la tendencia general de sus críticas es no sólo comprensible sino que está íntimamente ligada con el proyecto de su propia obra. Wittgenstein no fue ni un cientificista ni un enemigo de la ciencia. Los que leyeron y difundieron el *Tractatus* creyendo que se trataba de un manifiesto del cientificismo y de su confianza en que la ciencia acabaría por resolver todos los problemas actuales y posibles, se equivocaron. Pero también yerran los que le atribu-

yen a Wittgenstein una enemistad indiscriminada hacia la ciencia. Esta tiene sus tareas y las podrá cumplir en la medida en que se mantenga aparte de otras actividades que se pueden confundir con ella. La ciencia no sólo no resuelve todos los problemas sino, más interesante para Wittgenstein, no sabría ocuparse de las cuestiones de la filosofía, que son conceptuales y relativas a posibilidades lógico-gramaticales; sólo conocerá hechos en la medida en que son cognoscibles.

Sin embargo, las *Investigaciones filosóficas* parecen indicar que hay regiones fácticas que no se prestan para ser abordadas con los supuestos y el modo de investigar de la ciencia. Este sería el caso, por ejemplo, de la mente humana. El proyecto de una 'ciencia de la mente' que operaría con conceptos tomados del lenguaje ordinario y trasladaría todas las confusiones y prejuicios que allí se encuentran al interior de una teoría de los estados y los procesos mentales, no prestaría ningún servicio verdadero al conocimiento de los fenómenos. ¿Quiere decir esto que Wittgenstein niega redondamente la posibilidad de una psicología empírica? Pensamos que no va tan lejos; en ninguna parte de su obra enuncia una doctrina sobre la imposibilidad de la psicología empírica. Por otra parte, el distingo entre lo empírico y lo conceptual del que se vale a menudo no es tan elaborado como para servir de base a un juicio general acerca de las posibilidades de la psicología, que es concebida tan diversamente por los propios psicólogos. La diferencia wittgensteiniana entre lo fáctico y lo conceptual es más bien fluctuante; como desempeña diversas funciones no se deja definir unívocamente.

El complicado balance que mantiene Wittgenstein entre el cientificismo, una ideología que rechaza, y el anti-cientismo como actitud personal, que le ha sido atribuida a propósito de sus críticas de la teoría y la ciencia, sólo se puede estudiar responsablemente caso por caso, en sus investigaciones particulares. Tomemos como ilustración de este balance difícil de interpretar el caso más simple de otra posición continuamente cambiante aun-

que no incoherente: las ideas que Wittgenstein propone acerca de la explicación. No podemos arreglarnos sin explicaciones ni renunciar a ellas, que clarifican lo oscuro; pero al mismo tiempo, reclama Wittgenstein, es preciso darse cuenta que no todo necesita explicación, que no todo puede ser explicado, que las explicaciones tienen que terminar en alguna parte, pues, a veces, cuando se prolongan demasiado o cuando se las busca donde no viene al caso hacerlo, en vez de aclarar, que es su función legítima, enredan más lo ya confuso. No hay una fórmula general que permita decidir de antemano y para toda circunstancia cuándo hace falta una explicación y cuándo sobra o se convierte en un obstáculo. Sólo una investigación específica del asunto particular dudoso o enredado puede resolver cuál es el caso. Lo mismo vale para la ciencia. No hay manera de determinar en general y por adelantado si cierta materia requiere siempre o no tolera nunca un tratamiento científico. Sólo tratando de hacerlo se verá. Esto es lo que el odioso cientificismo de nuestro siglo ignora; es lo que Wittgenstein se propone enseñarle y lo que insiste en repetir al punto de parecer en ocasiones un enemigo de la ciencia.

II LA TEORÍA: PERSPECTIVAS CRÍTICAS

Wittgenstein suele contraponer su proyecto de investigar los conceptos que usamos y las relaciones simbólicas o internas entre conceptos, a la manera tradicional de hacer filosofía. Esta tradición concebía a la disciplina como una ciencia con su propio campo de objetos; aquel proyecto, en cambio, da por supuesta la posibilidad de hacer filosofía no teórica y está dedicado a satisfacer la necesidad que tenemos de una clarificación de la actividad lingüística a la que pertenecen nuestros conceptos. Para comprender bien lo que el filósofo se propone debemos considerar ahora algunos aspectos especiales de la crítica que Wittgenstein hace tanto del pensamiento metafísico del pasado como de las formas que en el presente tiene la teoría científica y filosófica. Tales críticas, pensamos, son una parte esencial del proceso de definición y clarificación de la tarea que el filósofo se impone en el período post-tractariano. Lo que separa a las dos épocas del pensamiento de Wittgenstein es el descubrimiento que hace el filósofo de que su primera obra pertenece todavía, en algunas de sus partes, al pasado de confusión de filosofía y ciencia que es preciso superar. Por esa razón, la crítica de la teoría toma un carácter a la vez polémico y autopolémico:[1] se trata de comparar el valor relativo de los ideales, los métodos y las formas de saber y de lucidez accesibles a la metafísica y a las ciencias contemporáneas, en contraste con las posibilidades y tareas de una filosofía que se limita a describir conceptos y relaciones conceptuales con el fin

[1] Véase el Apéndice III, 'Polémicas o el arte de lanzar huevos'.

de lograr una claridad sinóptica sobre los sistemas de símbolos que usamos. Lo que hay que aprender a evitar en el futuro es la confusión y la mezcla incontrolada de lo conceptual y lo fáctico, de la filosofía nueva y de la ciencia que se ocupa de la realidad. Y también, aprender a evitar los enredos y equivocaciones provenientes del abuso de imágenes y metáforas que forman parte del lenguaje; nos dejamos guiar desaprensivamente por ellas sin haberlas examinado. La exposición de la crítica de la teoría, en suma, permite coordinar varios elementos decisivos de la obra del segundo Wittgenstein: su rechazo de la tradición y de los tiempos presentes; las razones que aduce para ofrecer otra cosa en vez de ellos; los caracteres del nuevo proyecto de filosofía investigativa, su propósito, su método, el ideal de la elucidación de significados, la posibilidad de ejercer cierta influencia sobre la relación que tienen los hombres, en cuanto pensantes, con el lenguaje de que se valen en todos los aspectos de su vida. En el caso de Wittgenstein, la actividad crítica pertenece a un contexto más amplio, a una actitud filosófica característica, que ejemplificamos enseguida.

La pregunta ¿cuántas clases de números hay? se puede entender de varias maneras y, en consecuencia, también contestar diversamente. Wittgenstein contrasta, como hace en tantas ocasiones, su propia manera de abordarla con esas otras posibilidades, llamándola 'la mía', en términos inequívocamente personales. No la presenta como una opinión que él hubiera establecido frente a otras opiniones, sino como una actividad en la que está comprometido, un proyecto en desarrollo de Ludwig Wittgenstein. Declara favorecer, en suma, cierto procedimiento aduciendo que determinados puntos de vista sobre las cosas, ignorados por los enfoques alternativos, o desfavorecidos en la tradición teórica criticada, le parecen peores que el suyo. Digamos que se plantea la cuestión de si hay *una* clase de números reales o más de una.

Yo diría: hay muchas clases diferentes de números reales porque hay diversas reglas gramaticales... También se podría preguntar: ¿los números complejos, son números aún? Yo podría admitir que lo son. Lo que logro con esto es lo siguiente: apuntar de un modo muy poderoso hacia lo que hay de común en las gramáticas de los números naturales, los números racionales, los números reales y los números complejos. (Podría ampliar lo que hay de común entre ellos hasta abarcar, por ejemplo, una oración *y llamarla* número *porque se puede calcular con ella y porque también en este caso hay, digamos, sumas y productos). Pero con este procedimiento corro el peligro de olvidar todas las diferencias. Y este es el peligro de la matemática contemporánea, que trata de nivelar las diferencias e igualar todo. Yo me esfuerzo, por el contrario, por acentuar la* diversidad *de las reglas gramaticales.*

(W&CV 188)

1 Generalidad

Desde un punto de vista crítico se puede decir, por un lado, que la generalidad cuesta un precio demasiado alto por cuanto tiende a suplantar, en la experiencia, a las cosas singulares. Por el otro, el conocimiento general de ellas siempre resulta ser inferior, más esquemático que el conocimiento de cosas particulares. Pues, los términos generales, pensaba Wittgenstein, considerando la necesidad de clarificar describiendo detalladamente lo que se ve, se caracterizan por la supresión o el sacrificio de algo que está destinado a perderse de vista. Lo particular (CAM 18-20; IF II viii), el fenómeno observado y descrito inmediatamente (OF XXII § 225), el estado presente de las cosas (OF XXII § 229), el caso especial, que habla por sí mismo (CAM 174-178), son lo único que

puede verificar nuestras oraciones.[2] "Nuestras oraciones sólo son verificadas por el presente (*die Gegenwart*)" (PhB V § 47). Una descripción adecuada de lo singular manifiesto es el mejor resultado de la experiencia. Deberíamos, por tanto, desconfiar de las abstracciones. Pero la desconfianza frente a los conceptos y las oraciones generales, frente a los supuestos universales no examinados en el punto de partida de la actividad teórica, la crítica y desenmascaramiento de la generalidad no desempeñan todavía ningún papel en la primera época de Wittgenstein. Por el contrario, la búsqueda de la forma general de la oración, el proyecto de encontrar su esencia, descubrir su naturaleza, se le presentan al comienzo como la tarea principal de la filosofía. Y la ge-

[2] La traducción estándar de la palabra *Satz* por 'proposición' (o al inglés por *proposition*) es muy discutible. Me refiero en particular a las versiones de las *Investigaciones filosóficas* al español (de A. García Suárez y U. Moulines, Barcelona: Crítica, 1988) y al inglés (de G.E.M. Anscombe, Oxford: Blackwell, 1967). Mejor sería decir 'oración' pues 'proposición' como equivalente de *Satz* parece un término técnico que presupone varios distingos y definiciones; resulta, por eso, inadecuado y teóricamente tendencioso. Estrecha indebidamente el significado de la expresión alemana que usa Wittgenstein. Introduce, sin confesarlo, una interpretación en el texto de la traducción que no está en el original pues le supone a Wittgenstein un distingo entre 'oración' y 'proposición' que *Satz* no implica. Esta es una palabra del lenguaje ordinario (IF § 116) de alcance amplísimo, que abarca no sólo las aseveraciones sino las preguntas y los imperativos, como señala expresamente el Diccionario Duden (1983). El mismo Wittgenstein es claro al respecto: no usa criterios especiales para distinguir a las oraciones. Dice: "*Las oraciones* (*die Sätze*) son órganos de un lenguaje". "Es patente que lo que constituye a las oraciones es que son combinaciones de palabras que también pueden ser combinadas de otra manera. Esto es, pues, lo que las constituye para *mí*. Así es como considero el lenguaje" (GF IX § 122). Casi todas las traducciones de Wittgenstein traducen *Satz* como 'proposición' y numerosos comentarios dan por descontada esta versión. Sin embargo, Baker y Hacker (1980, 41 n. 5) dicen, correctamente, *sentence* a pesar de que esto suena raro en inglés. Una reacción crítica contra aquella práctica se puede encontrar en R. J. Ackermann 1988, 44. Aquí traducimos *Satz* generalmente por 'oración'; en algunos casos excepcionales conviene, sin embargo, decir 'proposición' para evitar otros malentendidos.

neralidad o forma común de las oraciones, de las funciones de verdad, de los números, es aceptada y creída mientras Wittgenstein busca descubrirla, definirla, exponerla. Los únicos cuestionamientos de la universalidad que asoman en el *Tractatus* se refieren no a ella misma sino a ciertas afirmaciones de Russell sobre ella. Este sostenía, por ejemplo, que todas las proposiciones lógicas eran universales. Wittgenstein lo combate pero sin examinar críticamente en esa ocasión a la universalidad como tal.[3] Sostiene, además, que la teoría de las clases es superflua en las matemáticas (Tr § 6.031) e introduce la distinción entre la universalidad casual y aquella que desempeña un papel en las matemáticas, como la de las variables (Tr § 4.53).

Más tarde, y en especial cuando se refiere a las tareas de la filosofía, Wittgenstein llega a tomar una posición combatiente en favor del respeto a la particularidad y contra una tradición que estima, por encima de todo, lo más general, lo más abstracto, ya se trate de principios, de conceptos o de oraciones (CAM 18-20). "En la filosofía tampoco podemos alcanzar una mayor generalidad que la que tiene lo que decimos ordinariamente y en la ciencia" (GF VI § 77). En todas partes vale la pena cuidarse de lo general, pues "la regla, no la excepción, es la enfermedad incurable",[4] sostendrá cuando haya criticado las consecuencias de la imitación filosófica de las abstracciones científicas. Busca hacer una filosofía que investigue la empirie del uso de símbolos y que sea puramente descriptiva; que escape, por un lado, a los

---

[3] Más tarde Wittgenstein dirá: "En la lógica parece que, en efecto, tenemos que ver con '*todas las oraciones*'. Pero sólo construimos un cálculo y dejamos el uso entregado a sí mismo" (Cit. por Hilmy 1987, 62). "En la lógica no se puede generalizar al acaso (*ins Blaue*). Si establezco la gramática de mi generalidad, ya no hay sorpresas lógicas. Y si no la establezco, ya no me encuentro en el ámbito de una gramática exacta. - Esto quiere decir que la indeterminación de la generalidad no es una indeterminación lógica. La generalidad representa una libertad de movimiento, no una indeterminación de la geometría" (GF VI § 72).

[4] Manuscrito 168, 3; citado por Hallett 1977, 43.

errores provocados por la falsa apariencia de simplicidad y homogeneidad del lenguaje (LCam32-35, 45), y por eso critica nuestra predilección cultural por la generalidad abstracta.[5] Dice: "Lucho continuamente, no sé si con o sin éxito, contra la tendencia de mi propia mente a establecer (construir) reglas en filosofía y a hacer presuposiciones (hipótesis) en vez de simplemente ver lo que hay ahí".[6]

Es importante comprender bien el sentido y el alcance de la discusión wittgensteiniana de la universalidad y la generalidad.[7] El filósofo no aspira a formular una teoría sobre el tema ni a criticar las doctrinas que en la historia se han propuesto como ontologías de los universales.[8] Por una parte, nunca negará la peculiaridad de los términos generales y de sus funciones: "No podemos arreglárnoslas sin nombres genéricos. ¿Arreglárnoslas con qué propósito? (Estamos acostumbrados a los nombres genéricos, y ésta será nuestra principal defensa de ellos)" (LFP46-47, 176). Wittgenstein tampoco procurará *explicar* la universalidad, derivando, por ejemplo,

---

[5] La estimación supersticiosa de lo general tiene que ver, según Wittgenstein, con la cultura moderna y la preocupación por imitar a las ciencias. En éstas, la generalidad permite establecer un método reductivo de diferencias particulares. "Me refiero al método que reduce la explicación de los fenómenos naturales al menor número posible de leyes naturales primitivas; y en las matemáticas, al método de unificar el tratamiento de diversos tópicos mediante el uso de una generalización" (CAM 18).

[6] Manuscrito 108, 160; citado por Hallett 1977, 43.

[7] Una presentación general, informativa pero aproblemática, de puntos de vista de Wittgenstein sobre los términos generales se hallará en Ambrose 1966. La autora se basa principalmente en sus notas de las lecciones del filósofo en Cambridge en 1932-33 y de 1934-35.

[8] Henry Le Roy Finch 1977, 170-171 compara a Wittgenstein con las teorías que Mach formula en *Populärwissenschaftliche Vorlesungen* (1894) acerca del carácter abstracto de las leyes. La comparación tiene el inconveniente de que le atribuye carácter teórico a lo que en la obra de Wittgenstein es, principalmente, más bien parte de los procedimientos metódicos de la investigación de las particularidades del uso lingüístico.

los términos generales de experiencias particulares. "No existe ninguna vía por la cual lo que se dice sobre una enumeración de casos particulares sea la explicación de la universalidad" (GF 2ª Parte § 9). Por la otra parte, explorará los extravíos y errores a que nos conduce la falta de claridad sobre las reglas y usos significativos de los términos y las verdades generales. Por ejemplo: las generalidades con que operamos en el lenguaje ordinario y científico no sólo impiden la visión sinóptica de las particularidades supuestamente cubiertas por aquellas sino que inducen la creencia de que ya poseemos, en las expresiones universales, una explicación completa de los casos particulares comprendidos por estas expresiones (OFM V § 40). Este peligroso efecto encubridor se combina con los malentendidos que proceden del manejo poco lúcido de símbolos: nos inclinamos a creer que si tenemos una palabra, tiene que haber la cosa nombrada por ella, como en el caso de 'yo' (o de '*self*', en inglés). "El error consiste en entender que 'yo' *representa* algo en el sentido en que 'cuerpo' representa el cuerpo" (LFP46-47, 47). Si se habla de esencias, tiene que haberlas. Si mentamos habitualmente los actos mentales, el pensamiento tiene que ser una actividad. Si usamos la misma palabra para cosas diferentes, parece que se pudieran ignorar las diferencias ya que tales cosas tienen que poseer una esencia común si tienen el mismo nombre, etc. (IF §§ 172-173, 531-532). "La filosofía surge a partir de prejuicios; de prejuicios a favor de una forma de descripción".[9] Caemos en toda clase de ilusiones, confusiones y disparates como consecuencia de nuestra relación ignorante, primitiva y supersticiosa con las funciones universales del lenguaje. Estas secuelas negativas de la incomprensión y el abuso de los universales, que Wittgenstein descubre en buena parte examinando críticamente tanto a otros filósofos como su propia práctica en el *Tractatus*, son parte de los motivos que lo mueven a reiniciar su dedicación a la filosofía en los nuevos términos de su segunda época.

[9] Citado de las lecciones de 1934-35 por Ambrose 1966, 340-341.

En particular, Wittgenstein rechazará las consecuencias de su propio culto de lo abstracto en la primera obra y la manera cómo el ideal del descubrimiento de esencias universales de esto y de lo otro, de formas generales de la proposición y de los números, por ejemplo, lo tiranizó cuando joven y lo extravió completamente respecto de las posibilidades de la filosofía.[10] La crítica de la generalidad de Wittgenstein tiene, primaria y característicamente, una intención concreta y personal. Desenmascarar los prejuicios filosóficos y poner a la vista las ilusiones que engendra lo abstracto y su sobreestimación por la filosofía para liberar al filósofo de la "completa oscuridad"[11] en que lo sumen su ignorancia y sus malos hábitos de pensamiento. Por estas razones es que las discusiones de la universalidad (como un problema *para* la filosofía que es preciso disolver antes de seguir adelante) tienen, en la obra posterior de Wittgenstein, una relación directa con su crítica del *Tractatus* y de los autores ligados a la época en que lo compuso, en particular, Frege y Russell.

Cuando Wittgenstein se refiere a sus errores y extravíos juveniles, de los que cree luego haberse curado, su autocrítica se concentra en la supuesta universalidad de la lógica. Los principales defectos de la obra primera, sostiene, tenían su nudo central en la idea tractariana de la lógica. La disciplina universal de la lógica no se interesa por cosas empíricas o particulares, sino que entien-

[10] El libro de Hilmy 1987 trata pormenorizadamente este tema. Véanse los capítulos 2 al 5, que demuestran fehacientemente que el ideal de la generalidad abstracta opera como uno de los ideales a los que Wittgenstein denuncia como responsables de su propia tendencia a imponerle a la realidad lo que, lejos de encontrarse en ella, proviene, más bien, de las exigencias y preconceptos aportados a las cosas por el filósofo.

[11] La "completa oscuridad" en que cae el filósofo ávido de generalidades (CAM 18) la asocia Wittgenstein con ciertos problemas que engendran los universales en la lógica aristotélica y las matemáticas; operar con proposiciones y predicados generales, dice, simultáneamente impide la visión de los casos concretos y crea la ilusión de que se los ve debido a que los universales sustituyen y encubren lo particular: OFM V §§ 25, 40, 48.

de del fundamento de todo posible objeto de la experiencia (IF § 89). Los filósofos que conciben así la lógica preguntan: ¿qué es el tiempo, el lenguaje, la proposición, el pensamiento? y esperan descubrir, en cada caso, la esencia universal correspondiente, la naturaleza o el concepto de la cosa (IF §§ 91-92).

En el período de la transición hacia las *Investigaciones filosóficas* comienza a destacar las formas de indeterminación de las proposiciones generales: "la descripción más general, esto es, la más incompleta" (OF IX § 87). Sobre las oraciones generales dice en las *Observaciones filosóficas*: "La oración general (*der allgemeine Satz*) 'veo un círculo sobre fondo rojo' parece ser simplemente una oración que deja posibilidades abiertas.—Algo similar a una representación pictórica incompleta. Un retrato en el que no se pintaron los ojos, por ejemplo" (OF IX § 87).[12] Mirando hacia atrás, dice: "Tiene que haber oraciones elementales incompletas, de cuyo uso proviene el concepto de generalidad (*Allgemeinheit*)" (OF IX § 87). En el mismo libro estudia diversos usos de 'generalidad' o 'universalidad': el relativo a las oraciones sobre hechos que se comparan con la realidad; el de la universalidad en las matemáticas, ligada a la inducción; el de oraciones que se refieren a otras oraciones; el de las demostraciones de Euclides, ligado con la construcción o la descripción de las mismas; el uso filosófico de principios

---

[12] A primera vista choca que Wittgenstein clasifique como 'allgemein' —literalmente, 'universal'— a la oración 'veo un círculo sobre un fondo rojo'. Para restarle dureza a la expresión he traducido —aquí y en las otras citas de IF § 87— 'allgemein' por 'general', a pesar de que normalmente tampoco diríamos que dicha oración es 'general', sino 'particular' o 'existencial'. Ella equivale a esta otra, 'hay algo que yo veo y que es un círculo y que está sobre un fondo rojo', que puede representarse así en el cálculo predicativo: $\exists x(cVx \wedge Cx \wedge Rx)$ (donde he usado la constante c para nombrarme). Si convenimos en llamar a al objeto que estoy viendo, la oración citada se infiere por generalización existencial de la oración $cVa \wedge Ca \wedge Ra$. Este paso de la referencia a un objeto por su nombre propio a la referencia indeterminada a *cualquier* objeto al que se aplica cierto predicado constituye la *Allgemeinheit* (generalidad o universalidad) de que habla Wittgenstein.

simples (OF §§ 122; 123-126; 129; 131; 133, etc.). "Compara la universalidad de las proposiciones auténticas con la universalidad en la aritmética. Se verifica de otro modo y, por eso, es otra" (OF XIV § 166).[13]

En las conversaciones con Waismann en Viena, Wittgenstein ya afirma con decisión que hay muchas clases de 'todos' o de universalidad. La palabra misma, acabará sosteniendo en la *Gramática filosófica,* carece de un sentido preciso exclusivo. "La universalidad tiene tantos significados como la forma sujeto-predicado". "Hay tantos 'todos' diferentes como hay 'unos' diferentes" (GF 2ª Parte § 8). Wittgenstein argumenta inicialmente presentando tres usos diferentes de 'todos' (W&CV 44-45): 'Todas las personas en esta habitación llevan pantalones'; 'Todos los colores...' y 'Todos los números...' De tales personas puedo hacer una enumeración perfecta, hasta terminar con 'no hay nadie más aquí'; en tal caso estoy usando 'todas' en el sentido corriente, habitual. Las aseveraciones que contienen la expresión 'todos los colores', en cambio, constituyen otro caso. "Como no hay sino cuatro elementos de la representación (*der Darstellung*), *rojo, azul, amarillo, verde,* es posible retrotraer cada una de estas aseveraciones a una conjunción finita: rojo...y azul...y amarillo...y verde [...] En este caso 'todos' es, pues, un producto lógico, pero un producto lógico *finito*". Respecto del tercer caso, 'todos los números', sostiene: "Aquí sabemos que la oración fue mal comprendida y que la inducción perfecta no tiene nada que ver con la totalidad (*Allheit*) de los números".[14] El último caso es

[13] Algunos años más tarde dirá: "¿Cuál es el criterio de que todos los puntos han sido pintados de blanco? ¿De que todos los hombres en esta habitación llevan pantalones de franela? ¿De que todos los números cardinales son así y así? ¿De que todos los colores del arco iris van de aquí hasta allá? Estas oraciones se verifican de maneras enteramente diferentes. 'Pero seguramente tienen algo en común'. No necesariamente algo en común, aunque puede haber cierto parentesco entre los usos" (LFM39, 270).

[14] Las secciones que en este libro (W&CV) se refieren a los 'todos' se encuentran en las páginas 38-41; 44-45; 51-53. Cf. 81-82; 135; 152-157; 206-207.

análogo al de "Todas las oraciones", del que Wittgenstein dice: "De 'todas las oraciones' sólo se puede hablar si se tiene un método para construir tales oraciones" (W&CV 96).

La multiplicidad de sentidos de 'universalidad' puede, ciertamente, provocar malentendidos y enredos intelectuales pero no la situación extrema que Wittgenstein describe cuando se refiere, en las *Investigaciones filosóficas*, a su propio extravío como autor del *Tractatus*. El prejuicio en favor de lo universal y el desprecio de la particularidad son parte decisiva de ciertos ideales filosóficos que Wittgenstein denuncia después de haberlos compartido y haberse dejado orientar por ellos: en efecto, ellos "pueden conducir al filósofo a la oscuridad completa" (CAM 18). Los conceptos universales no sólo no muestran las diferencias entre los casos cubiertos por 'uno y el mismo' término general polivalente sino que las ocultan, según Wittgenstein. "En vez de dar cualquier tipo de respuesta general..., les propongo que consideren de cerca ciertos casos particulares" (CAM 16; 18-20; 149-155). Parece, por ejemplo, que una palabra tan familiar como 'número' siempre dijera lo mismo; no es el caso, sin embargo, como muestra el uso efectivo de la palabra (IF §§ 67-68; CAM 29). A propósito de los llamados 'fenómenos psíquicos', una generalización moderna que ha dado lugar a la seudociencia de la psicología, de acuerdo con Wittgenstein, dice: "A menudo catalogamos sin saber" (LFP46-47, 209; cf. 78). "¿Qué tienen en común las impresiones?" "¿Qué tienen en común las sensaciones de los cinco sentidos? Son más como tíos y sobrinos que como hermanos. Resulta difícil clasificar el placer con los sentidos. Pero decimos: 'dolor y placer' y es seguro que nos sentiremos tentados a clasificar el dolor con las sensaciones" (LFP46-47, 84-85). "El placer y el dolor no pertenecen a la misma escala... Difieren en el género" (LCam32-35, 37). Las varias investigaciones de los conceptos psicológicos que le debemos a Wittgenstein muestran, en efecto, cuán brutales son los efectos igualadores y reduccionistas de la frase 'fenómenos psíquicos o psicológicos', que se ha incorporado al lenguaje ordi-

nario ocultando las diferencias categoriales entre los varios juegos de lenguaje que usamos para hablar de la mente.[15]

Malentender como consecuencia de valerse de términos generales es algo que les ocurre a todos, pero en particular a los filósofos. "Nos encontramos en esta situación característica cuando pensamos en problemas filosóficos" (CAM 160). La pretensión de descubrir esencias universales está viva todavía en el *Tractatus,* en su concepto de la lógica como algo sublime, en sus preguntas por la forma universal de la proposición y por la esencia del lenguaje (IF §§ 95-97), en la aspiración a encontrar el super-orden entre los super-conceptos (IF § 97). Pero la verdad, sostiene Wittgenstein más tarde, es que los filósofos *le atribuyen* a la lógica este carácter de fundamento del mundo y del lenguaje, aunque pretenden que se trata de una verdad evidente por sí o descubierta por el pensamiento; ellos *desearían* que las cosas fueran así de simples y de sublimes. El interés en la descripción de lo particular, que va a dominar las investigaciones tardías, es la reacción contra el extravío temprano y también su remedio. "No alcanzamos una mayor universalidad en la filosofía que la que tiene lo que decimos en la vida y en la ciencia" (GF VI § 77). La pasión por lo abstracto y la sublimidad de lo universal no engendra resultados positivos, concluye el segundo Wittgenstein.

"Mientras más precisamente observamos el lenguaje como es de hecho, más grande es el conflicto entre él y nuestras exigencias" (IF § 108). No existe 'la unidad formal' de los conceptos para los que buscamos definiciones y esencias universales (IF §§ 114-116). "La tendencia a buscar algo que es común a todas las entidades que solemos subsumir bajo un término general" conduce a

---

[15] "Los fenómenos psicológicos no son necesariamente comparables... Lo que se logra mediante la igualación es esconder el carácter único de cada uno de ellos... No es cuestión de que sean diferentes fenómenos como son la temperatura baja y la temperatura alta (que pueden ser comparadas) sino que se trata de conceptos completamente diversos" (LFP46-47, 164-165).

diversas confusiones filosóficas (CAM 17). "Los filósofos tienen constantemente el método de la ciencia delante de los ojos y se sienten irresistiblemente tentados a hacer preguntas y responderlas de la manera como lo hace la ciencia" (CAM 18). A fuerza de buscar lo que no es, la filosofía acaba predicando de las cosas lo que forma parte del modo de su representación; o viendo en ellas lo que forma parte de las gafas con que las miramos (IF §§ 103-104). Pero, "no son más que castillos en el aire los que destruimos" mediante esta crítica del ideal universalista de la filosofía (IF § 118). En la 2ª parte de la *Gramática filosófica* encontramos, finalmente, una sección que recoge las críticas de Wittgenstein a las nociones tradicionales de la universalidad: las insuficiencias de los conceptos de Frege y Russell y una *Crítica de mi concepción temprana de universalidad* (GF 2ª Parte §§ 5-10). Estudiaremos más adelante los aspectos positivos que resultan de esta crítica a propósito de la explicación con ejemplos (Capítulo VIII).

La conclusión a que lo conduce el examen de los peligros que representan para el pensamiento los términos universales de que no podemos prescindir hace decir a Wittgenstein en el año 1948: "No hay que dejarse seducir una vez más por los conceptos generales. No des por descontada la comparabilidad [entre las cosas] sino su incomparabilidad" (ObV 143). Declaración que deja ver el nexo en la obra de Wittgenstein entre la afirmación de la inabarcable diversidad de lo que es y la crítica de la generalidad, que tenderá a suprimir tal variedad donde falte la determinación expresa de respetar lo particular. Wittgenstein convertirá este respeto, sin negar la función de los términos universales en el lenguaje (GF 2ª Parte § 9), en parte de su método de investigación. La denuncia del peligro de los términos generales para el pensamiento claro y concreto, y de los extravíos debidos al manejo de generalidades que ocultan las diferencias entre los varios usos de las 'mismas' palabras, conducen a Wittgenstein a desenmascarar, como es su costumbre, los resortes psicológicos y vitales de los que

depende la atracción de lo abstracto tanto para el filósofo como para otros. *The craving for generality* (CAM 17, 18) o el hambre de generalidades: tal como el hambre de definiciones (CAM 27), que quiere convertir en ley el mero uso efectivo de una palabra, y el hambre metafísica de oraciones necesarias (CAM 55), hambres que el lenguaje ordinario deja insatisfechas pero que la teoría promete satisfacer. Aunque son padecimientos de muchos, estas hambres afligen en particular al filósofo; por eso aspira a hacer teoría siguiendo el modelo de las ciencias particulares modernas. Conceptos abstractos, leyes universales y proposiciones necesarias son característicos de la actividad científica que sirve de modelo a la metafísica. El que se hace de un término general, nos parece, ha entrado en posesión de una imagen general que le permite ver lo que hay de común entre las muchas cosas diferentes que pueblan el mundo. "Nos inclinamos a pensar que la idea general de una hoja es algo como una imagen visual, pero una que sólo contiene lo que es común a todas las hojas" (CAM 18). Por este lado de la posesión de imágenes generales nos parece que hemos dado, finalmente, con la existencia que corresponde al significado de la palabra 'hoja' y con el correlato objetivo que todo significado tiene que poseer. Es tranquilizante que los significados sean imágenes y que éstas estén correlacionadas con universos de objetos dotados de caracteres comunes. Muchas inclinaciones y prejuicios encuentran satisfacción de esta manera.

Tenemos una fuerte tendencia a falsear mediante la simplificación. Habiendo comprobado, por ejemplo, la existencia de ciertas relaciones entre una palabra psicológica y una vivencia, nos sentimos inclinados a pensar que todas las palabras psicológicas están conectadas con vivencias (RF § 134; cf. GF 2ª Parte § 35). "La tendencia a generalizar el caso claro parece tener una justificación estricta en la lógica; en apariencia aquí cabe concluir con *perfecto* derecho que 'Si *una* oración es una representación pictórica, es preciso que cada oración sea una representación pictórica pues todas tienen que ser esen-

cialmente las mismas'" (Pap § 444). "Hay un tipo de enfermedad general del pensamiento que siempre busca y encuentra lo que se puede llamar un estado mental del que todos nuestros actos procederían como de un depósito. Uno dice: 'La moda cambia porque cambia el gusto de la gente'. El gusto es el depósito mental. Pero si un sastre diseña ahora un corte de vestido diferente del que diseñó hace un año, ¿no puede ser que lo que se llama su cambio de gusto haya consistido, en parte o del todo, precisamente en hacer lo que hizo?" (CAM 143). Defendemos tenazmente nuestras simplificaciones alegando que, entre los casos que asimilamos de manera indebida, hay similitudes, elementos comunes (CAM 132). Mediante el concepto de 'similitud' creemos que podemos recuperar una universalidad que no está bajo ataque: lo que se parece entre sí forma una generalidad; lo común, aunque distribuido en diversos particulares, restaura la generalidad de lo mismo que buscamos para pensar teóricamente. Pero Wittgenstein lleva la crítica también a este reducto. 'Similitud' es polivalente, tanto como 'general', 'universal'. Dos colores son similares en otro sentido que dos accidentes aéreos. "Usamos la palabra 'similar' en una inmensa familia de casos" (CAM 133). Tal como 'belleza' o 'bondad', que tienen significados diversos cuando se las usa diversamente o en juegos distintos.

La generalidad de las proposiciones científicas no concitó el interés de Wittgenstein más que ocasionalmente. En el *Tractatus* se refiere al carácter de las teorías científicas, de los principios metafísicos y de las leyes de la naturaleza —la causalidad, la ley de conservación, la de la continuidad en la naturaleza, etc.— como expresiones de algo que entrevemos *a priori* (T § 6.34) acerca de la forma que han de tener las proposiciones científicas. A las teorías, los principios y las leyes les negó desde el comienzo, por tanto, el carácter de verdades acerca de cosas reales dadas en la experiencia; debemos separar lo que se dice para controlar la forma del discurso, como son, por ejemplo, los principios normativos que establecen la forma general que tendrán las leyes dentro

de una teoría, de lo que se dice sobre las cosas del mundo. "La ley de causalidad no es una ley sino la forma de una ley". "'Ley causal' es un nombre genérico" (T § 6.32-321). "Si hubiese una ley de causalidad podría formulársela así: 'Hay leyes naturales'" (T § 6.36). La mecánica newtoniana, por ejemplo, es el intento de darle una forma unitaria a la descripción del mundo. Esta forma, cualquiera que sea, es arbitraria (T § 6.341) y cambia de una teoría a otra, pero todas ellas determinan que las oraciones que se usan en la descripción del mundo deben ser obtenidas de cierta manera a partir de un conjunto dado de oraciones. En el caso de la mecánica newtoniana este conjunto son los axiomas de la mecánica. "De esta manera [la teoría] proporciona los ladrillos para la construcción del edificio científico y dice: cualquiera que sea el edificio que quieres levantar, en todos los casos tienes que hacerlo con estos ladrillos y sólo con ellos" (T § 6.341). Además no debemos olvidar, recomienda Wittgenstein, que la descripción mecánica del mundo es siempre muy general, o que toca a la realidad sólo en ciertos puntos, como una red que la envolviera. "En ella no se habla nunca, por ejemplo, de puntos materiales *determinados* sino siempre sólo de puntos *cualesquiera*" (T § 6.3432). Los principios en una teoría se refieren a la red que hemos elegido arrojar sobre las cosas, no a las cosas que luego describiremos mediante ella (T § 6.35).

Si los principios de la naturaleza determinan la forma de las leyes, las leyes físicas, por ejemplo, hablan indirectamente de los objetos del mundo (T § 6.3431). Pero tales leyes no describen *necesidades* naturales ni *explican* los fenómenos y sus conexiones (T § 6.371-72). Las leyes que se formulan dentro de una teoría siguen el proceso de la inducción (que carece de justificación lógica: Certeza § 499); de acuerdo con él se opta por la ley más simple que resulte compatible con la experiencia (T § 6.363). La ley sirve luego para hacer predicciones; éstas se fundan en el supuesto de la simplicidad y la uniformidad de la naturaleza. "Que mañana saldrá el sol es

una hipótesis; y esto quiere decir que no *sabemos* si saldrá" (T § 6.36311). Sólo lo *creemos* por razones que *nos parecen* buenas (IF §§ 477-485; cf. Certeza §§ 172, 253). "La descripción de los fenómenos mediante la hipótesis de un mundo de cuerpos es inevitable debido a su simplicidad, comparada con la descripción fenomenológica, que es inabarcablemente complicada" (OF § 230).

2 La causalidad

Cuando Wittgenstein les niega a las leyes de la naturaleza el carácter de explicaciones de los fenómenos naturales, se basa tanto en trabajos de Hertz, de Helmholtz y de Kirchhoff,[16] como en ciertas conclusiones propias sobre las constantes lógicas. El *Tractatus* sostiene que el propósito de las ciencias es la descripción del mundo; pero la teoría física, por ejemplo, tiende a parecernos, más que una mera descripción, una explicación suficiente de los fenómenos físicos. Contra esta interpretación del carácter de la teoría física, Wittgenstein negará su alcance explicativo desde varios puntos de vista diferentes. Las conexiones lógicas que unen a las proposiciones científicas entre sí, no representan nada natural, independiente del lenguaje descriptivo. Las constantes lógicas, dice Wittgenstein, no son representativas de realidades extra-lógicas. De manera que el contenido de las descripciones científicas no consta sino de ciertas verdades aisladas que la teoría articula lógicamente.

Lo que la ciencia formula, entonces, no son sino hipótesis descriptivas del mundo que a menudo, por falta de claridad sobre los varios usos del lenguaje, confundimos con un conocimiento de las cosas en su particularidad. Las leyes de la naturaleza han sido frecuentemente interpretadas, por ello, como el producto supremo del saber universal y necesario de la naturaleza que expre-

---

[16] Hallett 1977, 230. Cf. K. Wuchterl 1969, 72-75; P.M.S. Hacker 1986, 4.

saría tal cual el orden objetivo del mundo. Las ideas de necesidad y de universalidad, sin embargo, proceden de la lógica o del lenguaje, no de la naturaleza; en ésta, piensa Wittgenstein, no hay conexiones necesarias. "Una forzosidad (*Zwang*) según la cual tendría que ocurrir algo porque ha ocurrido otra cosa no existe. No hay sino una necesidad (*Notwendigkeit*) *lógica*" (T § 6.37; cf. LCam30-32, 79). Wittgenstein define en el *Tractatus* precisamente a la superstición, no al conocimiento, como la creencia en la trabazón causal y la continuidad de todas las cosas.[17] Nunca abandonará esta manera de pensar, que ya se encuentra documentada en sus primeras páginas.[18]

> *Los físicos hacen referencias a las leyes de causalidad en sus prefacios, pero nunca las vuelven a mencionar. No pueden deducir sus axiomas de la causalidad pero piensan que ello será factible algún día. No hay nada extraordinario en esto, pero [los físicos] ni siquiera sueñan con la causalidad en este sentido. Sin embargo, de otra manera, la causalidad está en el fondo de lo que ellos hacen. Es realmente una descripción del estilo de su investigación. La causalidad constituye, en el caso del físico, un estilo de pensar... Un estilo nos da satisfacción, pero ninguno de ellos es más racional que otro.*
>
> (LCam30-32, 103-104)

Wittgenstein descarta la posibilidad de que 'causa' sea un concepto *a priori*. "Si 'causa' fuese una categoría

---

[17] En carta a Ogden, rechazando la traducción al inglés del 5.1361 del *Tractatus*, Wittgenstein aclara lo que quiso decir en este parágrafo sobre la relación entre causalidad y superstición. "'Belief in the causal nexus is superstition' isn't right. It ought to be: 'Superstition is the belief in the causal nexus'. I didn't mean to say that the belief in the causal nexus was one amongst superstitions but rather that superstition is nothing else than the belief in the causal nexus. In the German this is expressed by the definite article before 'Aberglaube'" (Ogden 31).

[18] Algunas formulaciones del *Tractatus* se encuentran ya en el diario de vida; como, por ejemplo: Diario 29.3.15 y 15.10.16.

a priori podríamos formular proposiciones causales. Pero 'causa' es siempre una hipótesis y en este sentido no hay proposiciones causales.—Puedes decir 'El fuego es la causa de que hierva la tetera" y, sin embargo, cuando llegas a probarlo la tetera podría no hervir. 'El trueno sigue al relámpago' es una proposición que asevera algo sobre datos de los sentidos. 'El relámpago causa el trueno' es una hipótesis, necesita verificación y podría ser verdadera o falsa" (LCam30-32, 79). Wittgenstein compara constantemente, en especial al comienzo de los años treinta, el trato que los fenómenos reciben del método causal hipotético de explicación con el que les da la explicitación de relaciones internas que practica la investigación filosófica que él patrocina. Tanto el respeto de la particularidad como la determinación de atenerse a lo dado, evitando confundir lo que se manifiesta con los elementos del aparato lógico-lingüístico operante en la investigación, por un lado, y con los ideales, suposiciones, presupuestos y exigencias del investigador, por el otro, explicarían la mayor claridad de los resultados y la capacidad de la filosofía para disolver las confusiones conceptuales que abundan en la teoría científica y la metafísica. Wittgenstein le confiere cierta superioridad y mayor estrictez al procedimiento filosófico que está buscando desarrollar al comienzo de la segunda época de su obra. Reconoce, sin embargo, que, teniendo propósitos diferentes, los dos métodos, el de la explicación hipotético-causal y el de la dilucidación de relaciones conceptuales, se justifican en sus respectivos campos. La falta de reflexión de los científicos sobre lo que no se puede hacer con su manera de operar resulta ser, sin embargo, un constante factor de irritación para Wittgenstein. Cuando alguien formula una teoría causal del significado, por ejemplo, o se ofrece para explicar de este modo nuestra capacidad de operar con símbolos,[19]

[19] La toma de posición de Wittgenstein contra la teoría causal del significado y contra la causalidad en psicología están bien explicadas en los siguientes escritos: Baker y Hacker 1985, 107-155 y 215-216; Hilmy 1987, cap. 6, 190-226.

Wittgenstein se siente provocado a hablar del "abominable revoltijo" que reina como consecuencia de la confusión conceptual en la teoría contemporánea.

Más tarde, en 1937, reordenará los materiales de su examen crítico de la noción de que tenemos conocimiento de las causas por intuición directa. No hay tal intuición específica, sin embargo, ni tampoco un conocimiento especial de causas: nosotros aportamos dos cosas que forman partes decisivas del juego de lenguaje causa-efecto. Un poderoso impulso (*Drang*) a ver todo ligado causalmente (C&E 393, 401) y una actividad de escudriñar las cosas (*ausschauen nach*) en busca de sus causas (C&E 392, 399, 403). "¿Qué es, pues, lo que la intuición nos dice sobre la experiencia en que 'reconocemos [algo] como causa [de algo]' ? ¿Es la causa ahí otra cosa que una reacción nuestra frente al objeto?" "Hay una experiencia auténtica que se puede llamar 'experiencia de la causa', pero no porque ella nos revele infaliblemente la causa sino porque aquí, en la búsqueda de una causa, se encuentra *una* de las raíces del juego de lenguaje causa-efecto". "*Nosotros reaccionamos frente a la causa.*—Llamar 'causa' a algo es parecido a indicar con el dedo y decir: ¡*Ese* tiene la culpa!" (C&E 392).

La tendencia a buscar la causa de una situación que no entendemos nos facilita el paso de un fenómeno que nos desconcierta a otro *diferente* (C&E 401). Esta operación, que forma parte de la búsqueda de la causa, sustituye un problema, el de nuestra falta inicial de comprensión, por otro fenómeno, al que vamos a dedicar nuestra atención. Pero que *los dos fenómenos*, el dudoso y su sustituto, estén ligados entre sí es una suposición nuestra, una idea que yo aporto al ponerme a buscar en otra cosa el entendimiento que me falta, no una idea que recibo de la observación de lo que hay ahí (C&E 400-402). Buscar o perseguir la causa de algo equivale a abandonar precisamente el fenómeno que requiere clarificación y análisis. En cambio: "a menudo, es en el momento en que reprimimos la pregunta ¿por qué? cuando comenzamos a darnos cuenta de los *hechos* importantes, que

luego llevarán a nuestras investigaciones a encontrar una respuesta" (IF § 471). Esta exterioridad mutua de lo que relacionamos causalmente constituye, según el filósofo, un rasgo estable de la llamada explicación causal; ella contrasta con la explicación de conceptos o simbólica, que, por referirse sólo a relaciones internas, se caracteriza porque el símbolo puede ser sustituido por su explicación (GF IV § 59; OFP1 §§ 1063, 1101).

Tenemos una frase, dice Wittgenstein, mediante la que expresamos "nuestra reacción frente a la causa". Decimos, en efecto, 'perseguir la causa de algo' (*der Ursache nachgehen*). "En un caso sencillo, se sigue, por ejemplo, a lo largo de una cuerda [que se mueve] para ver quién tira de ella. Si encuentro a alguien, ¿cómo sé que es esa persona, su tirón, la causa del movimiento de la cuerda? ¿Lo compruebo experimentalmente?" "¿Hago, acaso, una operación adicional de sacar la conclusión: ésta era, pues, la causa, o, no es más bien así que todo lo que quería encontrar era si alguien tiraba de la cuerda y quién lo hacía?" (C&E 399). Wittgenstein propone entender que el juego de lenguaje causa/efecto, como instrumento explicativo de la teoría, es más complicado, una especie de intelectualización posterior, de actividades corrientes de buscar o averiguar cosas concretas. Cuando actuamos, la averiguación de algo que pertenece a la situación conocida no precisa de una verificación experimental de lo encontrado ni se completa gracias a la deducción de conclusiones. Cuando se busca qué suena en la habitación del lado el asunto se resuelve habitualmente sin vacilaciones, dudas o necesidad de cerciorarse mediante repeticiones de la observación. Evitar el contacto de la mano con el fuego es una reacción inmediata casi automática; a pesar de que sólo nos hemos quemado en el pasado, dice Wittgenstein, (IF § 472; cf. §§ 324-326, 467-485) tenemos la certeza más cabal de que nos quemaríamos otra vez. Pero tal seguridad es su propio fundamento y razón; no depende de un sistema de hipótesis y de leyes que la definen y justifican. No busco ninguna justificación de mi gesto de retirar la mano porque

el juego al que pertenece tal reacción inmediata excluye desde la partida toda duda; no hay nada que fundamentar. Este es el juego básico, el más simple. "La causa tiene que ser originalmente algo que se coge con las manos" (C&E 404; cf. 394-397).

El juego de lenguaje causal-explicativo, en cambio, adquiere varias complicaciones adicionales debido a que se desarrolla en un contexto teórico que las exige pero que no tienen ninguna función en la busca práctica, la forma original del juego. Si establecemos una conexión entre fenómenos que necesita verificación y prueba experimental y que no pierde, después de llevarlas a cabo, su carácter hipotético, tenemos un juego especializado que por haberse distanciado mucho de su origen ha adquirido otro sentido que el primario. La palabra 'causa' se ha llegado a usar de otra manera o tiene otro significado. "También podría haber hecho experimentos para determinar si la persona que tiraba de la cuerda era verdaderamente la causa del movimiento, o si no era *ella* la movida por la cuerda, y ésta a su vez por otra causa. Habría podido hacer experimentos, pero supongo que no los hace. *Este* es el juego que juega" (C&E 400). "El origen y la forma primitiva del juego es una reacción; sólo a partir de ésta y sobre su base pueden crecer las formas más complicadas" (C&E 403; cf. 404).

Wittgenstein distingue, como vemos, varios usos de 'causa'. Contrasta 'causa', entre otros, con 'razón' o 'fundamento' (GF IV § 61; LCam32-35, 4-5; IF §§ 211-217, 467 ss.) y con 'motivo' (IF II xi, p. 570; LCam30-32, 60, 84). Las razones y los motivos propios no podemos dejar de saberlos mientras que las 'causas' son regularidades observadas (LFP46-47, 82,141). Opone 'causa' a 'justificación' (IF § 217) y también a 'circunstancia' (*Umgebung*) (UFP1 §§ 250-254). Contrasta, como vimos, 'causal' y 'conceptual' y sostiene que tanto las causas fisiológicas como las psicológicas presuponen disposiciones o facultades que están en otro nivel que los fenómenos que se trata de explicar recurriendo a ellas, o son de otra clase que los efectos que se les atribuyen. "En nuestro estudio

del simbolismo no hay primeros planos y trasfondos; esencialmente, no existen un signo captable y una facultad o concepción incaptables que lo acompañan" (GF III § 43). A la falta de elementos ocultos se agrega otra ventaja de la explicitación conceptual, que Wittgenstein patrocina para la nueva manera de hacer filosofía. La cadena de las causas, sostiene, puede ser interminable, mientras que la cadena de razones tiene que terminar en algún punto (CAM 14-15). La elucidación filosófica de conceptos está a salvo del regreso al infinito porque se dedica a la investigación de los usos ordinarios del lenguaje que todos conocemos y que están ligados a situaciones humanas archisabidas en las que encajan de una manera que no necesita justificación. "Es falso suponer que siempre hay una razón pero que tú no la conoces" (LCam30-32, 84).

Examinando los procedimientos de Freud, Wittgenstein objeta una y otra vez su preferencia por las explicaciones causales en materias psicológicas. Los sujetos de las experiencias psicoanalizadas no se entienden a sí mismos de esta manera ya sea porque desconocen las causas de lo que les ocurre, ya sea porque las relaciones entre estados fisiológicos y sucesos mentales son opacas para ellos y accesibles exclusivamente mediante la experimentación. "Freud escribió sobre los chistes. Da una explicación de ellos que puede ser llamada causal... Freud transforma el chiste en algo que pertenece a otra forma y que es reconocido por nosotros como una expresión de la cadena de ideas que nos llevó de un extremo al otro de un chiste. [Es una explicación] que no concuerda con la experiencia..." (EPR 18). Más adelante dice Wittgenstein: "Freud pregunta: '¿Me está Ud. pidiendo que crea que puede ocurrir algo sin causa?' Pero esto no quiere decir nada. Si bajo 'causa' Ud. incluye cosas como causas fisiológicas resulta que no sólo no sabemos nada acerca de ellas sino que no vienen al caso a propósito del tema de la interpretación [de los sueños]"(EPR 49). Por último, a lo que la filosofía no puede renunciar jamás es a la exploración de las posibilidades de las cosas

(IF § 90) y esa consideración de lo posible es, precisamente, lo que la perspectiva causal nos escamotea. "Lo tentador (*das Verführerische*) de la manera causal de considerar las cosas consiste en que nos lleva a decir: 'Naturalmente, tenía que ocurrir así'. Sin embargo, deberíamos pensar más bien: '*Así* y de muchas otras maneras puede haber ocurrido'" (ObV 76). Wittgenstein dice, haciendo consideraciones sobre su propio método de clarificación de significados, que nada le parece más tonto en los libros de historia que la cháchara sobre causas y efectos, nada más perverso e irreflexivo (ObV 121). "Uno de mis métodos más importantes consiste en representarme el curso histórico del desarrollo de nuestros pensamientos de otra manera que como sucedió en realidad. Si se procede así, el problema nos muestra un aspecto completamente nuevo" (ObV 77).

3 Hipótesis

Lo que Wittgenstein dice en el *Tractatus* sobre las hipótesis está estrechamente ligado con sus declaraciones sobre el carácter de las leyes en las ciencias naturales, que expusimos arriba. Las generalizaciones empíricas y las leyes naturales son hipótesis (T §§ 5.154; 6.36311; 6.371): esto quiere decir, para Wittgenstein, que el observador tiene que suponerlas válidas o inválidas, más o menos probables o improbables y que no puede haber ninguna experiencia o argumento que lo obligue a aceptar o a rechazar una hipótesis. La hipótesis no puede, en definitiva, ser verificada completamente. Una hipótesis puede, a lo sumo, ser confirmada parcialmente cuando es posible allegar evidencia para ciertos aspectos suyos; esto puede hacerla más probable pero no la verifica concluyentemente. Pues lo que llamamos probable es lo mismo que también podríamos llamar improbable. El distingo wittgensteiniano entre las hipótesis y las oraciones o proposiciones se funda sobre dos argumentos combinados: las hipótesis tienen otra relación con

la realidad que las oraciones y, como consecuencia de eso, resultan ser inverificables. Consideremos este concepto de hipótesis más detalladamente.

> *La hipótesis se diferencia de la oración por su gramática. Es una configuración gramatical diversa.—Antes siempre se pensó que la hipótesis era una oración cuya verdad estaba establecida con menor seguridad. Se pensaba: en el caso de la hipótesis aún no hemos examinado todos los casos, por eso estamos menos seguros de su verdad; era como si el criterio de la distinción fuese, por decir así,* histórico. *De acuerdo con mi modo de pensar, sin embargo, la hipótesis es, desde el principio, una forma gramatical completamente diferente.—Si tuviese que describir la gramática de la hipótesis, diría: ella no deriva de ninguna oración singular ni de ningún conjunto de oraciones singulares. Nunca llega, en este sentido, a estar verificada.*
>
> (W&CV 210-211; cf. 159)

Wittgenstein les propone a sus interlocutores del círculo de Viena una metáfora o símil para aclararles lo que entiende por hipótesis: "En un campo de ruinas se desentierran pedazos de columnas, de capiteles, de frontones, y se dice: 'Esto era un templo'. Los trozos se complementan, en el pensamiento se rellenan los huecos y se prolon-

[20] Cf. esta metáfora de la hipótesis con lo que se dice en IF § 156. Ciertos mecanismos de la lectura son "nada más que hipótesis; modelos para explicar, para resumir lo que percibes". Lo hipotético, que no debe formar parte de la clarificación filosófica (IF § 109), contrasta con la descripción de las funciones lingüísticas directamente estudiadas en sus diversos usos. Una interpretación requiere hipótesis: "Los casos en que [en vez de ver] interpretamos, son fáciles de reconocer. Si interpretamos, hacemos hipótesis que tal vez resulten falsas" (IF II ii). Hacer hipótesis psicológicas o fisiológicas sobre el origen o las causas de los significados de las palabras que usamos se opone a describir tales significados en el programa filosófico de Wittgenstein: IF II ii. "No digo: si tales o cuales hechos naturales fuesen diferentes, los hombres tendrían otros conceptos (en un sentido hipotético)" (IF II xii).

gan las líneas hasta completarlas" (W&CV 210-211).[20] Habitualmente, los restauradores quedan contentos con sus reconstrucciones, en parte, sin duda, porque éstas consiguen integrar los trozos encontrados en un conjunto posible. Pero aquella satisfacción depende también de algo en que los restauradores prefieren no pensar: y es que, no pudiendo comparar la reconstrucción con el original, ellos quedan libres de imaginar que la reconstrucción es fiel y de confundir esta suposición con un saber. Wittgenstein considera peligrosísimas para la claridad del pensamiento las situaciones que favorecen la confusión del conocimiento con la suposición. Dice: "No hay sino una cosa en el mundo que podemos postular: nuestra manera de expresarnos. El curso de los hechos no lo podemos postular" (W&CV 162). La hipótesis, que es una suposicion, ha sido, en efecto, interpretada como un saber de cierto tipo especial. La analogía de Wittgenstein aclara tanto el carácter meramente probable de las hipótesis como la tendencia a incluirlas entre las proposiciones verificables.

Más eficaz que esta metáfora me parece un ejemplo de hipótesis que encontramos en otros textos del filósofo (OF XII § 225; PG 220). La percepción de un objeto material envuelve una hipótesis que conecta los diversos aspectos fenoménicos que experimentamos. Las descripciones de sus diversos aspectos son oraciones que pueden ser verificadas directamente, pero lo que los conecta entre sí, la hipótesis, es lo que hace posible la predicción de las experiencias futuras de las otras fases del objeto (W&CV 256). "El concepto de objeto envuelve una hipótesis. Pues hacemos la hipótesis de que los aspectos singulares que percibimos están legalmente relacionados entre sí... El objeto es la conexión de los aspectos, representado mediante una hipótesis... El objeto se parece a un cuerpo en el espacio: los aspectos singulares son los cortes que hacemos a través de él.—Lo que observamos son siempre sólo los cortes singulares de la entidad que representa a la ley", explica Waismann, siguiendo a Wittgenstein (W&CV 256-257).

La menesterosidad del modo hipotético de hablar la exhibe Wittgenstein de varias maneras, pero lo que le interesa principalmente son sus contrastes lógicos con otras formaciones lingüísticas que, como vimos, se parecen mucho, a primera vista, a las hipótesis. Una hipótesis, en efecto, parece una oración como otras. Wittgenstein le negará, sin embargo, esta condición, tal como a las oraciones matemáticas. Genuinas oraciones son sólo aquellas descripciones o representaciones de fenómenos a las que, en algún sentido, comparamos con estos para verificarlas. La representación que tengo del color amarillo no es una imagen o copia de tal color sino una forma que se deja someter a las mismas variaciones a las que está sujeto el fenómeno descrito. Tales descripciones tienen una conexión clara y definida con la realidad: corresponden a nuestras impresiones. "La representación del color tiene la misma multiplicidad que el color. En eso consiste su conexión con la realidad" (W&CV 97). Si puedo decidir acerca de la verdad o falsedad de las oraciones es por la estricta conexión que estas estructuras tienen con las cosas a que se refieren. Este ajuste estricto con la realidad, que caracteriza a las descripciones, les falta, en cambio, a las hipótesis, que dejan esta relación relativamente indeterminada para referirse tanto a la experiencia actual como a la posible. "Todo lo que hace falta para que nuestras oraciones sobre la realidad tengan sentido es que nuestra experiencia más bien coincida *en cualquier sentido* con ellas o más bien no coincida con ellas. Esto es, la experiencia inmediata sólo tiene que verificar algo cualquiera de tales oraciones, cualquier faceta *singular* de las mismas" (OF XXII § 225). La hipótesis carece precisamente de esta característica porque es una ley para la formación de oraciones y no una oración que se refiera a cosas observables. "La hipótesis es una formación lógica, esto es, un símbolo para el que valen ciertas reglas de representación (*Darstellung*).— Hablar de los datos de los sentidos y de la experiencia inmediata es un modo de decir que buscamos una representación no hipotética. Cuando una hipótesis no puede

ser verificada en definitiva es que no puede ser verificada en absoluto y no hay para ella verdad o falsedad." (OF XII § 226; cf. § 228). La hipótesis es un símbolo que promete algo que no puede cumplir, o que despierta una expectativa a la que no corresponde ninguna satisfacción futura. En consecuencia, por ser una profecía, que unifica experiencias actuales y posibles (LCam30-32, 16), permite hacer predicciones y puede ser vista como una ley de esas que el *Tractatus* dice que tocan a la realidad sólo en ciertos puntos. Es una profecía que nunca dejará de serlo, ya que no se puede decidir si una hipótesis es verdadera o falsa. Frente a las cosas directamente dadas, o a aquellas para las que tenemos un método de verificación establecido, estamos en condiciones de compararlas con lo que decimos de ellas o verificar nuestras descripciones: en tales casos no formulamos hipótesis (W&CV 97). "La física construye un sistema de hipótesis, que ella representa como un sistema de ecuaciones. Las ecuaciones de la física no pueden ser ni verdaderas ni falsas. Verdaderos y falsos son sólo los resultados que se dejan verificar, esto es, las proposiciones fenomenológicas. *La física no es historia*. Profetiza. Si se interpretara la física como un mero informe sobre los hechos observados hasta aquí, le faltaría lo esencial, la conexión con el futuro. Sería como el relato de un sueño.—Las proposiciones de la física nunca están cerradas. Carece de sentido pensarlas como cerradas" (W&CV 101; cf. 158-9).[21] Las ecuaciones físicas, explica Wittgenstein, sólo resultan comprensibles cuando se conoce el sistema de proyección que les asigna oraciones a los números. Las ecuaciones están referidas a un sistema de oraciones en el que figuran números.

---

[21] Después de su breve período fenomenológico en los años 29 al 30, durante el cual Wittgenstein sólo considera auténticas oraciones a las fenomenológicas, admitirá que diversos tipos de oraciones pueden ser verificadas y falsificadas concluyentemente, además de las proposiciones que expresan experiencias personales en primera persona y presente del indicativo.

La imposibilidad de verificar una hipótesis en la experiencia depende, en último término, de su lógica: una hipótesis no es una oración (W&CV 99, 159, 210; LCam30-32, 53; OF XXII §§ 225-226), sostiene Wittgenstein, sino un símbolo lógico que regula la formulación de ciertas oraciones. No se puede decir con sentido, por ejemplo, que dos hipótesis se contradicen. La contradicción entre oraciones resulta de la contradicción entre lo que aseveran. Donde falta la aseveración no cabe la contradicción. "La hipótesis está acoplada con la realidad de manera más o menos laxa (*lose*)". "La hipótesis posee una conexión con la realidad más laxa que la de la verificación" (OF XXII §§ 225 y 227). Esta laxitud que caracteriza a las formulaciones hipotéticas tiene que ver con la complejidad o multilateralidad de las hipótesis y con el hecho de que sólo tocan o adhieren a la realidad que conocemos en algunos puntos específicos. Una hipótesis tiene siempre diversos lados, capas o facetas, que se pueden recortar o proyectar diversamente, tal como ocurre con los aspectos de un cuerpo tridimensional, dice Wittgenstein (W&CV 159). Lo único que podemos observar, y, por ende, verificar, es alguno de estos cortes fenoménicos a través de la hipótesis, pero no a ésta, que es lo que unifica tales lados o capas que pueden diferenciarse entre sí temporal, espacial y lógicamente. "La hipótesis entraña más de lo que exige la tarea de describir la experiencia inmediata" (W&CV 160). Está calculada para permitirnos incluir en ella experiencias que no hemos hecho todavía, que tal vez pertenezcan a un tipo diverso del conocido. "Las hipótesis de la física están construidas de manera que relacionan entre sí a un gran número de experiencias de diverso tipo. Este lazo relacionante es la hipótesis" (W&CV 160-161).

III LA FILOSOFÍA Y LA VIDA COMÚN Y CORRIENTE

Pues el despertar del intelecto va acompañado de una separación del suelo originario de la vida, de su fundamento originario.

(PO 138)

La complicación[1] de la filosofía (Pap § 452, OF I § 2) y sus extrañas preocupaciones, el carácter forzado de la conducta que requiere, la supuesta artificialidad de la actitud del filósofo, son objeto de la continua atención de Wittgenstein. La condición especializada y deforme (ObV 83) del lenguaje en que se expresa la filosofía no es más que otro aspecto de su separación del resto de la vida común. Le preocupan a Wittgenstein, en particular, la distancia entre los asuntos de la filosofía y las situaciones vitales, el carácter del lenguaje filosófico y su pretendida autonomía respecto del lenguaje cotidiano (OFP2 § 737, Pap §§ 405-406, Certeza §§ 406-407). Pues el sentido usual de las palabras depende de la inserción de lo que se dice en los contextos de la vida diaria y sus

[1] "¿Porqué es tan complicada la filosofía? Pues debería ser *enteramente* simple.—La filosofía disuelve nudos en nuestro pensamiento que, insensatamente, hemos introducido en él nosotros mismos. Para lograrlo, sin embargo, ella tiene que hacer movimientos tan complicados como son estos nudos que deshace. Por eso, aunque el *resultado* de la filosofía sea simple, el método para alcanzarlo no puede serlo.—La complejidad de la filosofía no le viene de su materia sino de nuestro entendimiento lleno de nudos" (OF I § 2).

necesidades. El origen de ciertas prácticas filosóficas desconcertantes, como ser la costumbre de plantear problemas que no tienen solución, la de hacer preguntas para las que, de hecho, no se espera una respuesta o que conviene contestar con otra pregunta,[2] puede, tal vez, encontrarse en la misma condición del lenguaje del que se valen los filósofos. ¿Cómo entender que se hagan esfuerzos que no redundan en ningún resultado, que haya quienes sostienen una actividad mental que desemboca en puro sin sentido, como parece ser el caso de la metafísica tradicional?

La experiencia de Wittgenstein con la extrañeza de la filosofía tradicional y con las peculiaridades del lenguaje en que se expresa, recuerda, por momentos, a los juicios incomprensivos que hacen los malos historiadores a propósito de ciertas costumbres impenetrables del pasado remoto. La filosofía, nunca suficientemente alabada a los ojos de los filósofos del pasado, aparece, ahora, como medio excéntrica y medio trágicómica, productora involuntaria de enredos históricos que se han convertido en laberintos universales de la inteligencia civilizada. En la historia literaria de Europa, el soneto, como forma poética, pasa por altibajos críticos comparables. En ciertas épocas el soneto es considerado como la más perfecta, exigente y exquisita de las formas de la poesía; mientras que en otras se estima que es un artificio ridículo y el rebuscamiento llevado al extremo. El soneto cae, en efecto, en el más completo desprestigio entre poetas y críticos del siglo XVIII. El erudito y crítico inglés Steevens escribe en 1766: "La rareza, la oscuridad y la tautología deben ser consideradas como los elementos constituyentes de esta especie exótica de composición... [Un soneto] se compone con el máximo esfuerzo de la afectación, la pedantería, el circunloquio y el sinsentido".[3]

---

[2] "En filosofía siempre es bueno, en lugar de responder a una pregunta, hacer otra pregunta. Pues es fácil que la respuesta a una pregunta filosófica sea injusta; pero despacharla con otra pregunta no lo es." (OFM III § 5).

[3] Citado por W. H. Auden 1989, 94.

Aquí nos interesan los dos principales aspectos del contraste que la obra de Wittgenstein establece entre el lenguaje de la actividad filosófica y el de la vida cotidiana: el lógico-gramatical y el ético. La comparación que describe las analogías y las diferencias de un par de conceptos que forman una oposición practicada sistemáticamente es parte del método que propone Wittgenstein en el segundo período de su desarrollo. Descartado el esencialismo y la noción de que los conceptos aúnan los rasgos comunes de los entes comprendidos por ellos (IF §§ 112-15; 68), la definición de las palabras con que decimos conceptos pierde la importancia que le solía atribuir la tradición. La clarificación de conceptos que Wittgenstein practica describirá los diversos usos que les damos y preguntará, todo el tiempo, respecto de cada uno de los significados que se trata de presentar libres de confusión, cuál es su opuesto, o con qué concepto contrasta. Pues la comparación contrastante conseguirá ponerlos de relieve a ambos, los exhibirá a cada uno a la luz del otro, y nos dejará ver los límites de su aplicación habitual. Este es el aspecto gramatical de la confrontación entre la filosofía y la vida común y corriente, destinado a clarificarlas a ambas.

Pero la comparación de filosofía y vida tiene, además, un sentido moral para Wittgenstein. La vida ordinaria es la que marcha con el mundo, la que lo ha aceptado tal como lo encontró y se ha acomodado a él. El diario juvenil dice: "Como son todas las cosas, eso es Dios.— Dios es eso, como son todas las cosas" (Diario 1.8.16). La vida feliz, del que no quiere ni pretende nada, es lo bueno; la vida infeliz, lo malo (Diario 29.7.16). Vivir adaptados al curso del mundo es, por lo demás, nuestra única posibilidad: "No puedo conducir los sucesos del mundo de acuerdo con mi voluntad, sino que soy completamente impotente" (Diario 11.6.16; cf. T § 6.373). El único imperativo de esta moral dice: "Lebe glücklich!" ("Sé feliz"—Diario 8.7.16). Pero estar en el mundo no es una actividad, como la filosofía, sino una condición de posibilidad —en el sentido kantiano— de todas las acti-

vidades. La ética también se encuentra, precisamente como la vida aquí, entre las condiciones de posibilidad o los trascendentales, como dice el *Tractatus* (§ 6.421): primero decidimos cómo nos encontramos en el mundo, si feliz o infelizmente, cómo lo tomamos, si para bien o al contrario, y de ello se seguirá luego la manera como conducimos nuestras diversas actividades, entre ellas la filosofía. Para apreciar el sentido de la superioridad moral de la vida normal, que Wittgenstein contrasta con la filosofía, debemos recordar que, cualquiera que sea su carácter, ella goza de un alto grado de aceptación de las circunstancias dadas y, en este sentido, posee una ventaja natural, que también tiene un sentido religioso y moral, sobre cualquier empresa especial en el mundo. Superada la inquietud filosófica "desaparecerá lo problemático, cuando aceptes cada hecho como aceptas los demás" (IF § 523).

En la misma época en que Wittgenstein critica el modo de hacer filosofía de su juventud, marcado por un idealismo que, en vez de aceptar las cosas, les quiere imponer las exigencias *apriorísticas* concebidas por el filósofo, decide que la filosofía debe ser investigación del lenguaje ordinario considerado en su contexto de la vida común y corriente. Hay una estrecha conexión entre la moral de la aceptación de lo que es y el carácter del proyecto intelectual que pretende dejar atrás las arbitrariedades de la metafísica, el voluntarismo de la civilización científica y el idealismo moderno que quiere pensar imponiéndole a las cosas los ideales del filósofo. En las páginas que siguen estudiaremos sobre todo los aspectos gramaticales de la comparación entre los lenguajes de la filosofía y de la vida ya que, por diversas razones, de la moral de Wittgenstein no conviene hablar mucho.

No debemos pensar, sin embargo, que la comparación entre la filosofía y la existencia cotidiana ataca al idealismo filosófico para idealizar acríticamente la vida ordinaria. Wittgenstein menciona la rigidez de la actitud del sentido común y las diversas formas de nostalgia que engendra, entre otras el deseo de disponer de

lenguajes que nos liberen de aquella rigidez. La persistente tentación de los filósofos, dice, es atacar al sentido común. Pero no lo hacen porque sean locos o porque perciben de otra manera la realidad familiar. Tampoco disponen, como los científicos, de mejor información fáctica que las personas ineducadas. La fuente del desacuerdo es la insatisfacción del filósofo con la manera común de hablar, la nostalgia de otras notaciones (CAM 59-66).

> *Nuestro lenguaje ordinario, que de todas las notaciones posibles es el que permea toda nuestra vida, sujeta nuestra mente rígidamente en una posición, por decir así, y en esta posición la mente se siente a veces acalambrada y desearía adoptar también otras posiciones. De este modo en ocasiones sentimos el deseo de disponer de una notación que acentúe más fuertemente una diferencia o la haga más obvia que el lenguaje ordinario; o deseamos una que, en un caso particular, se valga de formas más similares de expresión que las de nuestra lengua cotidiana. Nuestro calambre mental se alivia cuando nos enseñan las notaciones que satisfacen tales necesidades. Estas necesidades pueden ser de la más grande variedad.*
>
> (CAM 59)

La filosofía no se origina, pues, exclusivamente, según Wittgenstein, de las confusiones lingüísticas sino también de deseos y tendencias insatisfechos en la vida común y corriente, de prejuicios y supersticiones, de posiciones irreflexivas de la voluntad, entre otras cosas.

La crítica wittgensteiniana de la filosofía comienza por negarle toda validez y sentido al modo de hablar de los filósofos; este repudio se sigue de una teoría que fija estrictamente las condiciones de las que depende el sentido de las oraciones.[4] "La mayoría de las oraciones y de

---

[4] 'Sentido' sólo tienen las oraciones que representan pictóricamente a la realidad: T § 4.462. Los enunciados de la filosofía, en contraste con las proposiciones científicas, carecen de sentido: T § 6.54.

las preguntas que se han escrito sobre cuestiones filosóficas no son falsas sino absurdas" (T § 4.003). Después del primer libro, y con el cambio por el que pasa su manera de pensar alrededor del año 30, Wittgenstein abandona la posición del *Tractatus* y, con ella, su evaluación juvenil del lenguaje filosófico. En las *Investigaciones filosóficas* sigue usando la expresión 'Unsinn' (sinsentido), pero ya no como el término técnico que designa una posibilidad que la lógica del lenguaje define con exactitud. El nuevo uso se mantiene cerca del habitual, en que la palabra significa, no 'carente de sentido', sino 'disparate, locura, desvarío'. Esta diferencia de vocabulario se puede comprobar examinando, por ejemplo, el § 119 de las *Investigaciones*, que se refiere a los resultados de la filosofía. Habrían consistido, dice, en descubrir alguna que otra simple tontería y en infligirse el entendimiento ciertos chichones estrellándose contra los límites del lenguaje. (Cf. IF §§ 39, 40, 134, 246, 252, 282, etc.).[5] En los escritos que contienen la crítica de su primera filosofía, las oraciones filosóficas son para Wittgenstein objetos de investigación, que es preciso describir, comparar y examinar cuidadosamente para ver lo que revelan sobre el lenguaje y sobre las posibilidades de que nos tienda trampas en vez de servirnos.

A pesar de los varios cambios en la manera de pensar, el examen crítico del lenguaje filosófico no desaparece en la obra tardía; Wittgenstein replantea toda la cuestión del lenguaje y, con ella, el problema de las relaciones entre "nuestra lengua" (*unsere Sprache*), como suele llamar a la cotidiana, y la de la filosofía. De modo estrechamente ligado a este planteamiento propone una interpretación del origen de las preguntas y de los llamados problemas filosóficos, los cuales nacerían mayormente de confusiones del pensamiento a propósito del lenguaje (OFP2 § 289). Pues los de la filosofía, de acuer-

---

[5] Sobre algunos cambios del vocabulario de Wittgenstein que afectan a las maneras como habla de la filosofía y el lenguaje, véase Linsky 1957, 175-78.

do con Wittgenstein, no son propiamente problemas sino enredos o confusiones que, si fueran cabalmente accesibles al pensamiento, se disiparían o desaparecerían.

En muy pocas ocasiones concede Wittgenstein que hay algo así como verdaderos problemas de carácter filosófico,[6] como hace, por ejemplo, cuando sostiene que estos problemas iluminan o le dan un propósito al método de la descripción (IF §§ 109; 133). Su posición más permanente es que los que equivocadamente llamamos *problemas* filosóficos, son, en verdad, confusiones (*Verwirrungen*) o enredos mentales que se inician debido a nuestra falta de claridad sobre la manera en que usamos el lenguaje. "Se podría decir que hasta la misma palabra 'problema' está mal aplicada cuando se la usa para nuestras aflicciones (*troubles*) filosóficas. Mientras estas dificultades sean consideradas como problemas resultarán torturantes y parecerán insolubles." (CAM 46. Cf. GF X § 141). De modo que Wittgenstein propone concluir que los problemas filosóficos no existen o que son seudoproblemas: sólo así se pondría de manifiesto la razón por la cual no tienen solución. Lo mejor que se puede esperar de ellos es que se disuelvan o deshagan una vez que su origen se haga patente.

La proposición de que los problemas de la filosofía son seudoproblemas no sirve para aclarar, sin embargo, las razones por las cuales estos enredos resultan ser, según el propio Wittgenstein, una permanente tortura para

---

[6] En el Prefacio del *Tractatus* sostiene Wittgenstein que este libro trata los problemas filosóficos y que, en lo esencial, los resuelve definitivamente. En la segunda época, las *Observaciones sobre los colores,* de sus últimos años, contienen de nuevo varias veces la frase 'problema filosófico': ObC I § 15; III §§ 33, 43-44). Estas y otras menciones de tales problemas no entrañan concederles a los mismos verdadera entidad, sin embargo, pues "las interrogantes de estos problemas descansan sobre el malentendido de la lógica de nuestro lenguaje" (T, *Vorwort*). Los de la filosofía son ya, para el Wittgenstein del *Tractatus* y de allí en adelante, problemas sólo en apariencia. "Y no es de extrañarse que los problemas más profundos *no sean,* realmente, problemas" (T § 4.003). En su *Diario,* en cambio, habla con alguna frecuencia de problemas filosóficos en un sentido más habitual de la frase.

el pensador, y tan arduos, penosos e insensatamente obsesivos como él los describe. Muchas veces justifica Wittgenstein ciertas declaraciones suyas diciendo que es preciso liberar al filósofo de sus aflicciones y devolverle la paz. "Pues la claridad que nos hemos propuesto lograr es de veras una claridad *completa*. Esto, sin embargo, quiere decir que los problemas filosóficos deben desaparecer *completamente*.—El verdadero descubrimiento es aquel que me permite dejar de hacer filosofía cuando quiero.—El descubrimiento que pacifica a la filosofía, de manera que ya no esté azotada por cuestiones que la cuestionan a *ella misma*" (IF § 133). Se diría, a primera vista, que un desasosiego tan poderoso como el del filósofo sólo puede provenir de un problema verdadero y de alguna importancia, no de seudoproblemas. Pero Wittgenstein sólo reconocerá la importancia de lo que ocasiona los 'problemas' filosóficos, nunca la de éstos. Se puede vivir sin filosofía y los interesados en recuperarse son sólo aquellos que no lo logran. "Quisiera hacer aquí una observación general sobre la naturaleza de los problemas filosóficos. La falta de claridad filosófica es torturante. Somos avergonzados por ella. Nos sentimos perdidos precisamente allí donde *deberíamos* saber de qué se trata. Y, sin embargo, no *es* así. Pero se puede vivir bien sin hacer estas distinciones, también cuando no nos podemos orientar aquí" (ObC III § 33).

La importancia de la tranquilidad del filósofo, de la recuperación de la paz destruida por las preocupaciones, se puede apreciar considerando la insistencia con que Wittgenstein vuelve al tema del final o término de las razones, de la búsqueda de fundamentaciones, de las explicaciones. Las razones en cadena, las justificaciones, tienen que tener un fin (IF § 326; Certeza § 34). Además de aducir el valor lógico del argumento contra el regreso al infinito, Wittgenstein protesta contra los excesos del razonamiento en el nombre de la inteligencia habitual de las cosas de que disponemos en la vida diaria.[7] No debemos confundir esa

---

[7] La vida cotidiana o normal y el lenguaje ordinario que forma parte de ella desempeñan diversas funciones *filosóficas* en la obra de Wittgenstein. Este es un rasgo original de su obra que casi no ha sido percibido y

inteligencia sometiéndola a rigores intelectuales que se justifican sólo como parte de actividades especializadas. Las dudas tienen que terminar; se fundan sobre certezas previas y no tienen sentido más que en relación con algo que las motiva. "Los fundamentos se me agotarán pronto. Y entonces actuaré sin fundamentos" (IF § 212; cf. 213 y Certeza § 110). "Cuando agoto las fundamentaciones llego a la roca dura y mi azadón se dobla hacia atrás. Me siento inclinado a decir: 'Así es, pues, como actúo'" (IF § 217). El filósofo tiene, pues, la seguridad de que el proceso intelectual en que consiste la filosofía alcanza un punto después del cual pierde todo sentido. Esto no le resuelve sus problemas pero le recuerda la normalidad de la vida humana y la posibilidad de interrumpir la actividad filosófica. La intranquilidad filosófica no es, entonces, más que un episodio pasajero de la tranquilidad fundamental de nuestra vida habitual.[8] Sobre el suelo firme de la vida normal (Certeza § 559) se basa la esperanza del filósofo de recuperar, también él, la paz arruinada por las perplejidades del intelecto.

La vida normal con la que Wittgenstein contrasta a la filosofía cuando la describe como fuente de desasosiego y sufrimientos insoportables no es la vida corriente de la ciudad contemporánea, ni la existencia habitual del

---

explorado hasta ahora. Lo tradicional es entender que la filosofía se ha de desprender de las ataduras que el filósofo, como humano, no puede dejar de tener con la existencia cotidiana. Piénsese en el aparato metódico de la *epojé* husserliana, destinado a curarnos de nuestras ingenuidades naturales para servir al idealismo trascendental, y se verá el contraste de la actitud filosófica característica con la de Wittgenstein, que promulga y practica la aceptación de la vida ordinaria, y que le asigna funciones de importancia capital para el pensamiento y la cultura.

[8] Stanley Cavell, en un trabajo sobre Wittgenstein como filósofo de la cultura, habla de la cotidianeidad como del hogar al que el pensador puede retornar (*Everydayness as Home:* 1989, 32). Dice, entre otras cosas, que en las *Investigaciones filosóficas* Wittgenstein llega a reconocer la importancia de lo ordinario para la filosofía: "El poder del reconocimiento de lo ordinario para la filosofía está relacionado con el reconocimiento de que negar o forzar el orden de lo ordinario causa el vacío y la violencia filosóficos" (1989, 33; cf. 34-37, 66).

hombre moderno. Los llamados 'vida normal', 'circunstancias normales', 'hombre normal' (IF §§ 87, 141-43, 246; II xi; OFP1 §§ 982-983; OFP2 § 248; Certeza §§ 27, 441) en el período tardío de la obra de Wittgenstein[9] son aspectos de un modelo pensado que sirve como término de comparación para aclarar lo que se dice de la filosofía tradicional y de la ciencia en general. La comunidad estable, segura de lo que piensa y lo que quiere, fundamentalmente unánime en su manera de ver las cosas y cuya concepción del mundo constituye un suelo firme con el que se puede contar siempre sin asomos de duda o vacilación, no corresponde, en definitiva, a la sociedad como nosotros la conocemos hoy. La inquietud y la inestabilidad, la desorientación generalizada y el intenso ritmo de los cambios incesantes, la mezcla caótica de las influencias culturales de diversos orígenes, que, entre otras cosas, caracterizan a la existencia moderna, no figuran en el modelo de la vida cotidiana de que se vale Wittgenstein para contrastar a la actividad filosófica y teórica. En consecuencia, la normalidad humana y lingüística que se opone polarmente a la actividad filosófica, representa, no a la realidad de la civilización decadente que Wittgenstein aborrece, sino al caso construido de una humanidad saludable, simple y bien establecida en una manera relativamente unánime de ser, de hablar y de pensar. El único aspecto de este modelo que pretende ser rigurosamente fiel a los hechos es el de la normalidad lingüística (*das normale Sprachspiel*: IF § 288; *der normale Sprachverkehr*: Certeza § 260); en lo demás, Wittgenstein simplemente ignora la realidad histórica a su alrededor y trabaja con un modelo metodológicamente conveniente. Este *concepto modélico* de una humanidad y una vida normales es la salud deseable con la que

[9] 'Normal', en el sentido que nos interesa aquí, no se opone a anormal (o loco, demente, etc.) sino a raro, inusual, poco natural, afectado, refinado, artificial, inauténtico, forzado, etc. Esta es la acepción más frecuente de la palabra en el vocabulario de Wittgenstein; pero también encontramos el uso de 'normalidad' en cuanto se opone a locura: OFM I §§ 142-52; ObV 104-05; Certeza § 420, etc.

Wittgenstein contrasta instructivamente la filosofía tradicional como la odiosa enfermedad de que es preciso curarse. Descrita la oposición, se hace patente la necesidad de hacer filosofía de otra manera y este contraste es una piedra angular de la justificación del proyecto reformista de Wittgenstein.

Liberarse de tener que preguntar y buscar una solución a un problema difícil de resolver es como curarse de una enfermedad. Poder dejar, a voluntad, de preocuparse, de inquirir, es la recuperación de la salud perdida, pues representa la vuelta al mundo de las cosas familiares que se pueden dar por descontadas. Wittgenstein parece patrocinar sin reservas, en esta coyuntura, el ideal schopenhaueriano de la pacificación del querer, que por ser intrínsecamente insaciable, sólo puede ser tranquilizado, nunca satisfecho. El otro caso histórico sugerido por el deseo y la decisión de Wittgenstein de pacificar al intelecto desconcertado y enredado en sus propias reglas (IF § 125) es el de los escépticos antiguos, para quienes la filosofía, bien entendida, puede conducir a la ecuanimidad. Podemos desplazar los pensamientos que nos torturan aprendiendo a dirigir el pensamiento hacia otros asuntos y ocupaciones menos opresivos.

En particular, la curiosa evaluación de la actividad de preguntar, de lo que significan la interrogación y la investigación tenaz para la vida mental pone a Wittgenstein en frontal desacuerdo con otros pensadores recientes que han considerado que la virtud de la filosofía reside, precisamente, en el cultivo de la interrogación. Wittgenstein propone practicar, más bien, el rechazo de los 'problemas' filosóficos (IF § 47) y concibe los métodos de la filosofía como otras tantas terapias para curar los "profundos desasosiegos" (IF § 110) que nos llevan a preguntar una y otra vez las mismas cosas. Preguntar es, para él, algo penoso y se torna torturante y enfermizo si una respuesta o una revelación de la vanidad de la pregunta no le ponen fin prontamente.

Consideremos cómo contrasta esta posición con algunos de los conceptos de filosofía vigentes a comien-

zos de siglo, en los años de la juventud de Wittgenstein. Los neokantianos, por ejemplo, proponían una concepción de la historia de la filosofía como historia de los *problemas* filosóficos. No de las soluciones de esos problemas sino de su reiterado planteamiento a lo largo de la tradición. Por su parte, Dilthey sostiene en 1907 que uno de los rasgos característicos de la filosofía en la historia es que "los filósofos se enfrentan directamente, para comenzar, al enigma del mundo y de la vida. Los conceptos de filosofía que forman se generan a partir de esto; toda posición que adopta más tarde el espíritu filosófico se relaciona con esta pregunta fundamental..." (GS, V, 346). La filosofía no se deja pacificar y sus problemas son imposibles de rechazar, piensa Dilthey, pues se generan a partir de "una necesidad que no puede nunca ser satisfecha" (GS, V, 410) de reflexionar sobre ciertas cuestiones últimas.

El contraste entre el repudio wittgensteiniano de las preguntas, de los problemas filosóficos y la exaltación del valor intrínseco de los mismos por Heidegger, por ejemplo, resulta más decidor que la comparación de Wittgenstein con otros filósofos debido a que se trata de un desacuerdo determinado entre pensadores que tienen, desde puntos de vista diferentes, mucho en común. Heidegger asocia estrechamente la actividad filosófica de preguntar con la condición del existente preocupado que se interroga acerca de su propio ser posible (SZ, §§ 1-4). Define, más tarde, la filosofía como la actividad de formular cierta pregunta: "La filosofía es el terrible pero inusitado preguntar por la verdad del ser" (VE, 36; cf. 75-76, 79, 84-6, 95, 102, 109, 125, etc.). En efecto, según Heidegger, hacen filosofía "los pocos que, de tiempo en tiempo, vuelven a *preguntar*, esto es, ponen en cuestión la esencia de la verdad para decidir qué es verdad" (VE, 11; cf. 12-13). "Aquí [en este libro] todo depende de la sola *pregunta* por la verdad del ser (*des Seyns*): todo depende del *preguntar*. Para que este ensayo se convierta en un impulso es preciso que sea experimentado el *prodigio* del preguntar en operación; así se despertará e

incrementará eficientemente la fuerza interrogativa" (VE, 10). Asociando la interrogación a la actividad de *buscar* lo que sería una respuesta, exalta el valor de precisamente aquello que Wittgenstein suele condenar como una tortura inaguantable. "La búsqueda misma es la meta." "Lo que en el futuro y de verdad tendrá el derecho a llamarse filosofía tiene como primera y única tarea la de encontrar el lugar de la interrogación pensante de la pregunta que origina el nuevo comienzo. Encontrar tal lugar, esto es fundar la existencia (*das Da-sein*)" (VE, 18).

La postura crítica que Wittgenstein asume frente a la teoría en general y a algunos de sus aspectos particulares, como ser, su condena de la voluntad de extender indiscriminadamente la investigación científica a todos los ámbitos de la experiencia humana, sin respetar las diferencias que los separan, está ligada no sólo a las razones que el filósofo hace valer expresamente sino también a ciertas opciones o preferencias suyas que se traslucen entre líneas en sus escritos y en conversaciones con amigos de las que tenemos notas y memorias. Aunque difícil de describir con precisión, cierta nostalgia de la simplicidad, de la vida natural y ajena a la afectación que suele acompañar a la lucidez cultivada deliberadamente, cuentan de manera decisiva entre los factores que configuran la actitud que tratamos de comprender. Bouwsma narra un paseo con Wittgenstein durante el cual el filósofo hace las observaciones que se citan en seguida. "Fuimos luego a la cima del monte, cerca de la biblioteca, y miramos al pueblo desde arriba. La luna estaba en el cielo. 'Si yo hubiese planeado el mundo, jamás habría hecho el sol. Mire, ¡qué hermoso! El sol es demasiado brillante y demasiado caliente'. Más tarde dijo: 'Y si sólo hubiera luna, no habría lectura ni escritura'" (Bouwsma, 12).

La filosofía moderna representa, para Wittgenstein, el triunfo de una lucidez explicativa que no respeta ninguna frontera, de una voluntad reductiva de diferencias que busca por todas partes la perversa uniformidad de lo abstracto. La determinación indiscriminada de expli-

car todas las relaciones de las misma manera y de iluminar todas las cosas parejamente, la prisa por generalizar, la tendencia a idealizar arruinan, en ocasiones, hasta las propias posibilidades de entender. Hablando de la intuición de sentidos y expresiones, ligada a la percepción de diversos aspectos de las cosas, dice, refiriéndose a su explicación de estos fenómenos: "¿No es esto en realidad una explicación suficiente?—Pero, ¿no es demasiada explicación?" (IF II xi). El exceso de explicación y su inoportunidad se alían con la inclinación viciosa a pedir una justificación discursiva de todo, indiscriminadamente. Las razones tienen que tener un término, dice Wittgenstein, y lo tienen, precisamente, en aquello que aceptamos sin pedir o necesitar explicaciones. "El juego de lenguaje cotidiano es, más bien, *aceptado*... El juego de lenguaje primitivo que se le enseña al niño no necesita justificación: los intentos de justificarlo exigen ser rechazados" (IF II xi). Toda la crítica de la tendencia a idealizar, sublimar, hiper-refinar que Wittgenstein dirige contra el *Tractatus* a partir del año 29, tiene también un sentido positivo, que consiste, principalmente, en proclamar la aceptación de las cosas en su naturalidad, en su normalidad, que entendemos sin esfuerzos especiales.

La actitud de Wittgenstein hacia la filosofía, está, además, estrechamente relacionada con un supuesto de su concepción del lenguaje y del significado. El lenguaje, de acuerdo con Wittgenstein, pertenece al contexto de la actividad humana habitual, esto es, forma parte, en un sentido principal, de la esfera del quehacer acostumbrado: del trabajo corporal, de las ocupaciones y los servicios, de la manipulación consuetudinaria de cosas. "En general, las oraciones que nos sentimos tentados de enunciar pertenecen a situaciones prácticas" (LCam32-35, 13). Comunicar órdenes y advertencias, dar información elemental, expresar reacciones que afectan a la situación compartida por los que colaboran en una empresa, explicar procedimientos a seguir y modos de colaborar, son los usos 'normales' del lenguaje. En estas situaciones vitales cotidianas el lenguaje efectúa su fun-

ción primordial, que es la de acompañar a las actividades humanas habituales sin tropiezos ni problemas. "Quiero decir que es característico de nuestro lenguaje que crece a partir de formas de vida establecidas y de actividades regulares.—Su función está determinada, ante todo, por la acción, cuyo acompañante es" (C&E 404).

El funcionamiento eficaz del lenguaje ordinario ocurre en el contexto de las prácticas establecidas debido a dos razones complementarias. En primer lugar, el lenguaje es de allí, se desarrolla en medio de las actividades a las que sirve de complemento; surge como un refinamiento de las técnicas, los movimientos y las expresiones no verbales de los que colaboran en una tarea. "El lenguaje, quiero decir, es un refinamiento; *al comienzo era la acción*" (C&E 403). En segundo lugar, las operaciones o aspectos del contexto práctico de un juego de lenguaje, por ser aquello a propósito de lo cual se dice lo que se dice, a la vez forman parte, ilustran y controlan el significado de las palabras y los giros lingüísticos. Así se origina una de las características más notables de los juegos de lenguaje: éstos incorporan en su sistema abierto no sólo elementos lingüísticos en sentido estrecho. También, además de los gestos y movimientos corporales del que habla y de los que lo escuchan, abarca las cosas que están al alcance de la mano y las que se pueden mostrar, las direcciones del espacio en que se desenvuelve la actividad, el conocimiento de las técnicas familiares, las otras personas participantes, sus utensilios y materiales y los rasgos conocidos de la situación práctica. De manera que por originarse allí y por ser máximamente expresivo, preciso y eficaz mientras permanece ligado a una situación práctica conocida e inequívoca para los hablantes, el lenguaje pertenece a las actividades humanas habituales y su uso primordial, de acuerdo con Wittgenstein, está estrechamente entremezclado con ellas.

A la filosofía como actividad le falta completamente este contexto práctico, la conexión directa con la vida diaria, y el control inmediato de lo que se dice por la

situación alrededor y por la comprensión tácita de la misma que tienen los que la comparten. Ella desarrolla un lenguaje particular pero éste no puede ser considerado una extensión cualquiera de la lengua corriente de la comunidad. Fuera de las situaciones prácticas, dice Wittgenstein, "hay otro modo de sentirse tentado a enunciar oraciones, a saber, cuando contemplamos el lenguaje, dirigiendo a él, conscientemente, nuestra atención. Y entonces inventamos oraciones de las que decimos que también debieran tener sentido. Una oración de esta clase podría no tener ninguna aplicación específica pero debido a que suena a español la consideramos sensata. Así, por ejemplo, hablamos del fluir del tiempo y consideramos sensato hablar de su fluir, por analogía con los ríos." (LCam32-35, 13). El filósofo en cuanto tal no sólo habla de otro modo, sin embargo, sino, además, actúa separadamente y pretende mantener la independencia de sus actos respecto de la situación inmediata. "El filósofo no es ciudadano de una comunidad de pensamiento. Eso es lo que lo hace filósofo" (Pap § 455). De ahí que su lenguaje esté expuesto, como ninguno, a ciertos peligros como el de funcionar sin efectuar ningún trabajo, el de carecer de sentido y de una conexión con la realidad. En una lección, Wittgenstein les dice a sus estudiantes: "Resulta chocante darles a las palabras un sentido que nunca tienen en la vida normal y ello es fuente de muchas confusiones" (LCam30-32, 73).

Aunque no tenemos más que un solo lenguaje, que es el del trato cotidiano entre personas (*die Umgangssprache)*, sostiene Wittgenstein (W&CV 45), debemos reconocer su gran heterogeneidad. La diferencia entre usos primordiales y derivados del lenguaje forma parte de esta diversidad.[10] Pues las palabras y proposiciones del lenguaje cotidiano tienen no sólo el uso originario ligado a los juegos en que se generan sino además otros, que son derivados de aquél o secundarios (CAM 66; IF § 282; W&CV 45, 63). Este distingo simple es formulado por

---

[10] Véase el Apéndice IV, 'Diferentes diferencias'.

Wittgenstein en diversas ocasiones mediante un vocabulario cambiante. La diferencia decisiva es, sin embargo, siempre la misma: el lenguaje primario es natural, complejísimo, indeliberado y no especializado y contrasta con los derivados principalmente por estas características. "Nuestro lenguaje ordinario que, entre todas las posibles notaciones, es el que permea toda nuestra vida..." (CAM 59; cf. IF § 494). Los simbolismos especializados, en cambio, tienen usos regionales y son establecidos para servir a un propósito. "La mecánica newtoniana, por ejemplo, le confiere una forma unitaria a la descripción del mundo" (T § 6.341). "Cuando el niño o el adulto aprenden lo que se puede llamar lenguajes técnicos especiales, por ejemplo, el uso de mapas y diagramas, la geometría descriptiva, el simbolismo de la química, etc., aprenden más juegos de lenguaje. (Observación: La imagen que tenemos del lenguaje del adulto es la de una masa nebulosa de lenguaje, su lengua materna, rodeada de juegos de lenguaje separados y más o menos definidos, los lenguajes técnicos)" (CAM 81).

Por otra parte, los usos derivados del lenguaje no toman, necesariamente, al primordial de modelo sino que proceden a producir un instrumento que los sirva de acuerdo con sus propósitos, que pueden ser ajenos a las circunstancias de la vida común y corriente. Por tanto, los lenguajes construidos no son análogos o parecidos al primero del que derivan pero, tal como en el caso de la analogía, su significado depende del sentido primario. "Tú distingues, por cierto, también entre calcular mentalmente y la conducta perceptible de calcular [con papel y lápiz o con calculadora, por ejemplo]. Pero sólo puedes aprender lo que es *calcular mentalmente* si aprendes lo que es *calcular*; sólo puedes aprender a calcular mentalmente aprendiendo a calcular" (IF II xi). La filosofía, que se construye un lenguaje especializado para sus propios fines, tiene que partir, forzosamente, del uso corriente pero lo que haga con él dependerá no de éste sino de los propósitos en vista de los cuales se lo transforma. Así, por ejemplo: "La filosofía trata de prepararse

un uso de la palabra que sea un desarrollo más consecuente de ciertos rasgos del uso ordinario" (OFP1 § 52). "Es interesante", observa Wittgenstein, "que se construyan usos lingüísticos propios para la filosofía, queriendo vindicar, para palabras que nos parecen importantes, un uso más amplio del que tienen." (OFP1 § 51).

A partir de aquellos juegos de lenguaje en los que las palabras y las expresiones tienen su terreno nativo y sus usos más eficaces y específicos (IF II xi), desarrollamos deliberadamente ciertos simbolismos o notaciones para fines especiales. "Para ciertos propósitos, como, por ejemplo, la representación de las relaciones de inferencia, resulta muy útil un simbolismo artificial. Y, en efecto, cuando Frege, Peano y Russell construyeron la lógica simbólica no tuvieron en vista sino la aplicación a las matemáticas y no pensaron en la representación de situaciones reales" (W&CV 46). Así también la filosofía, aunque de otra manera que la lógica, procede a construirse su propio uso de las palabras. "Para más de una palabra los filosofos se arreglan una aplicación *ideal*, que luego no sirve para nada. ...Uno dice 'yo sé' cuando cabe duda, mientras que los filósofos dicen que algo se sabe precisamente cuando no hay duda de ello y, por ende, la frase 'yo sé' resulta superflua" (UFP 1, §§ 830, 834). En las *Investigaciones filosóficas* suele llamar *lenguajes ideales* a los que en otros escritos figuran como *notaciones* (CAM 57, 59, 60, 70) o *simbolismos artificiales* (CAM 6, 66). "Podemos decir que *construimos* lenguajes ideales. Pero aquí la palabra 'ideal' puede confundir, pues da la impresión que estos lenguajes son mejores, más perfectos, que nuestro lenguaje corriente" (IF § 81).

La primera sección de las *Observaciones sobre los colores* conserva esta manera de expresarse para distinguir entre diversos usos de ciertas palabras. "Lichtenberg dice que hay pocos hombres que han visto alguna vez el blanco puro. ¿La mayoría usa mal la expresión, entonces? ¿Y cómo es que Lichtenberg aprendió el uso correcto?— Construyó, de acuerdo con el uso corriente, uno ideal. Y esto no quiere decir un uso mejor sino uno refinado en

cierta dirección, en la cual algo es llevado al extremo". "Y [un uso] así construido puede, ciertamente, instruirnos a su vez acerca del uso efectivo" (ObC I, § 3 y 4). En la tercera sección del mismo escrito compara Wittgenstein el paso que da Lichtenberg con los que se dan para "la construcción de una geometría" (ObC III § 35), poniendo en evidencia que la derivación de significados y el establecimiento de usos secundarios ocurre tanto en el lenguaje cotidiano como cuando éste se convierte en el lenguaje de las ciencias. Agrega enseguida: "También pudiera ocurrir que, para propósitos científicos, por ejemplo, *introduzcamos* un nuevo concepto de *blanco puro*. (Tal concepto nuevo vendría a corresponder, en ese caso, al concepto químico de una *sal*)" (ObC III § 36).

Para comprender algunas de las motivaciones de la posición de Wittgenstein frente a la teoría en general y a la filosofía del pasado que solía entenderse como ciencia, posición que hemos caracterizado al comenzar, conviene hacerse cargo de los usos que el filósofo hace de la diferencia y separación frontal entre filosofía y vida ordinaria. "La filosofía es el intento de deshacerse de un tipo particular de desconcierto (*puzzlement*). El puzzle 'filosófico' es uno del intelecto y no del instinto. Los puzzles filosóficos son irrelevantes para nuestra vida diaria. Son puzzles del *lenguaje*. Instintivamente usamos el lenguaje correctamente; pero para el intelecto este uso es un puzzle" (EPR 1). Esta división entre vida y filosofía, cuando se presenta en particular bajo la forma del irreconciliable contraste entre el lenguaje del trato humano ordinario y el lenguaje de la filosofía, tiende a tomar la figura de una verdadera oposición. Hablando de la intuición, por ejemplo, dice: "¿Qué es, pues, la intuición? ¿Es una manera de experimentar las cosas, de hacerse de conocimientos, que ya nos resulta familiar en la vida corriente? ¿O es una quimera de la que sólo hacemos uso en la filosofía?" (C&E 401).

La relación estrecha y positiva que la práctica filosófica de Wittgenstein establece con el lenguaje ordinario no pertenece ya a la tradición que él critica sino al

intento de cortar radicalmente con aquella tradición mediante una obra que caería fuera de sus confines. "Cuando hablo del lenguaje (palabras, frases, etc.) tengo que hablar el lenguaje de todos los días." (IF § 120). Esta es una declaración sobre la praxis del propio Wittgenstein en la que se anuncia un aspecto del programa del filósofo, lo que se propone hacer para curar a la filosofía del pasado de sus enfermedades mortales. Asimismo: "La filosofía no debe tocar en forma alguna el uso efectivo del lenguaje; pues no puede, en último término, sino describirlo... Lo deja todo como es." (IF § 124. Cf. CAM 24-28; 54-59). La oposición frontal entre lenguaje cotidiano y lenguaje filosófico, en cambio, pertenece al panorama odioso de las cosas a las que Wittgenstein quiere volverle la espalda para siempre, a la época actual con la que el filósofo declara no tener nada en común.

Wittgenstein le cuenta a Waismann que una de sus discusiones con G.E. Moore giraba en torno a las relaciones de precedencia entre el lenguaje ordinario y el análisis filosófico. "Siempre discutía con Moore sobre la pregunta: ¿Es necesario el análisis lógico para explicar lo que queremos decir con las frases del lenguaje que usamos en el trato social corriente? Moore se inclinaba a creer que lo era. ¿Es que la gente no sabe, entonces, lo que significa 'Hoy está más despejado que ayer', cuando lo dice? ¿Tenemos que esperar el análisis lógico para saberlo? ¡Qué idea tan infernal! La filosofía tendría que explicarme lo que quiero decir con mis palabras y si lo que digo significa algo. Es obvio que tengo que comprender la frase sin conocer el análisis" (W&CV 129-130; cf. IF § 60, citado más adelante en este capítulo).

Wittgenstein usa y desarrolla ampliamente la contraposición entre uso cotidiano y uso ultra-especializado o filosófico en su obra tardía tanto para definir el método y los problemas de la filosofía tradicional como para explicar las razones por las cuales hay que abandonar los procedimientos de estas formas de pensar. Su propia práctica filosófica se propone dejar atrás tal separación de filosofía y vida común y corriente. Conside-

remos por el momento el contraste en que, según Wittgenstein, se deja ver el extravío patológico de la filosofía. "Cuando los filósofos usan una palabra —'saber', 'ser', 'objeto', 'yo', 'oración', 'nombre'— y tratan de captar la *esencia* de la cosa, siempre hay que preguntarse: ¿es que esta palabra se usa de hecho alguna vez de este modo en el lenguaje al que originalmente pertenece (*in der es seine Heimat hat*).—*Nosotros* retiramos las palabras de su uso metafísico y las devolvemos a su uso cotidiano" (IF § 116). Estos dos usos del lenguaje son no sólo diferentes; están separados de manera tan tajante, para Wittgenstein, que ninguno puede hacer las mismas funciones que el otro ni son capaces de prestarse servicios mutuos. "No existe una respuesta de sentido común a un problema filosófico. Sólo es posible defender al sentido común de los ataques de los filósofos resolviendo sus puzzles, esto es, curándolos de la tentación de atacar al sentido común, no reafirmando las opiniones del sentido común." (CAM 58-59).

Este contraste entre un lenguaje firmemente encajado en una circunstancia práctica o forma de vida, como dice Wittgenstein, que se usa, una vez aprendido, con toda naturalidad, que es claro y específico y está vigente en una comunidad lingüística y otro, construido para servir un fin predeterminado, que es una notación artificial o ideal, derivada de la lengua cotidiana y relativamente independiente de toda situación práctica específica, que ha vuelto la espalda al origen del que depende, sin embargo, para tener significado, este contraste toma diversas formas en la obra del filósofo. En lo que sigue sólo me propongo recordar al lector los términos de esta diferencia interna del lenguaje en la medida en que ellos iluminan el tema de la concepción wittgensteiniana de una filosofía no teórica, no explicativa, no hipotética, y la necesidad que la nueva filosofía tiene de comprender mejor su relación con el lenguaje.

Filosofía y vida común y corriente (*gewöhnliches Leben*) funcionan como opuestos en innumerables pasajes de la obra tardía de Wittgenstein (por ejemplo, véase

CAM 158-162; Certeza §§ 260; 406-07; 553-54; 622; 638; C&E 401; IF § 412; OFP1 § 1074; OFP2 § 289). La naturalidad, flexibilidad e inmediatez de las operaciones vitales se encuentran en el otro extremo de la rigidez, la afectación inquieta y la desesperada inconformidad de la actividad filosófica. Al punto que, contrastada con la acción cotidiana, modelo de la normalidad aceptada de buen grado, la filosofía se ordena, para Wittgenstein, con la enfermedad y la tortura mental que vimos antes. "Mi *vida* consiste en que me conformo con muchas cosas" (Certeza § 344; cf. IF § 503). El filósofo, en la representación tácita que maneja Wittgenstein, no acepta nada, no se conforma nunca, no toma lo dado como se le da, sino que lo convierte en objeto de un escrutinio interminable, en pretexto de un proceso de justificación y explicación que no reconocen ni condiciones ni puntos de llegada definitivos. Por eso, los asuntos acostumbrados se tornan raros mirados a la luz de las cuestiones que ocupan al filósofo, pero lo que se extraña y deforma en particular es el lenguaje. "Quisiera reservar la expresión 'yo sé' para los casos en que se la usa en la conversación normal (*im normalen Sprachverkehr)*" (Certeza § 260). La consideración y el lenguaje filosóficos sacan a las cosas de su perspectiva normal, precisamente, y así las vuelven incomprensibles y faltas de sentido: "'Yo sé que eso es un árbol'. ¿Por qué me parece que no entiendo esta frase, a pesar de que se trata de una muy simple y del tipo más corriente? Es como si no pudiese ajustar mi espíritu a ningún significado. Se debe a que no busco la actitud en el lugar donde se encuentra. Apenas pienso en un uso cotidiano de la frase, en vez de pensar en uno filosófico, su sentido se aclara y se vuelve habitual" (Certeza § 347). La defensa que G.E. Moore hace del sentido común en contra de los ataques que le dirigen los filósofos, lleva a Wittgenstein a declarar que el filósofo del sentido común no debe ser confundido con el hombre de sentido común, el cual está tan lejos del idealismo como del realismo (CAM 48). Las divisiones filosóficas no lo tocan por la simple razón de que, según Wittgens-

tein, los contenidos de su mentalidad no le deben nada a las inquietudes del filósofo y a las actividades desarrolladas por la tradición filosófica.

"Algunos dirán que lo que digo sobre el concepto de saber es irrelevante ya que es obvio que este concepto no coincide, como lo entienden los filósofos, con el concepto de saber como se lo usa en el lenguaje cotidiano, pero que, a pesar de ello, se trata de un concepto importante e interesante, que ha sido formado a partir del concepto corriente y no muy interesante mediante una especie de sublimación. Pero el concepto filosófico de saber fue derivado del corriente mediante una serie de malentendidos y fortalece tales malentendidos. Y no es en absoluto interesante, salvo como advertencia" (OFP2 § 289). En la confrontación entre lenguaje cotidiano y filosófico sólo éste es sometido por Wittgenstein a una serie de exigencias tácitas que la filosofía no alcanza a satisfacer nunca enteramente: tiene que decir la verdad y debe hacerlo claramente; los diversos papeles de sus símbolos verbales no deben confundirse unos con otros ni las imágenes sustituir a los conceptos o gobernar indebidamente el juicio. El lenguaje común y corriente, en cambio, no sólo está perfectamente en orden haciendo lo que hace (IF §§ 81, 98), sino que en cuanto objeto de investigación y descripción tiene que ser rigurosamente respetado por la filosofía en su manera efectiva de funcionar. Aquí las exigencias de verdad, claridad, precisión, legalidad, etc. están completamente fuera de lugar. La forma de vida y de pensamiento vigente en nuestra existencia práctica no es ni verdadera ni falsa, ni buena ni mala, ni bella ni repulsiva para Wittgenstein. Es como es y nuestras valoraciones y exigencias ideales no la tocan ni para bien ni para mal. Sólo en ciertas actividades especializadas les hacemos un lugar significativo a determinados valores: en la filosofía, a la claridad; en el arte, a la belleza; en ciertas ciencias, al rigor y a la precisión. La severidad del filósofo cuando enjuicia a la filosofía y la condena como un conjunto de malentendidos y enredos sólo se justifica a la luz de la tarea de

clarificación que se ha propuesto llevar a cabo. No hay que entender, sin embargo, que le atribuye a la vida ordinaria los valores que busca en la actividad filosófica. El contraste entre filosofía y vida común y corriente es limitado y, tal como ciertas analogías que arrojan luz sobre las cosas que comparamos entre sí, sirve en la medida en que no lo llevamos más allá de sus límites admisibles.

Varios problemas filósoficos se generan porque el lenguaje permite que aventuremos fuera de los contextos de la vida ordinaria expresiones lingüísticas análogas a las que funcionan eficientemente en estos contextos. Una vez que las tenemos y porque se parecen tanto a otras familiares y en curso, damos por descontado que poseen un significado comprensible. Este sería el caso, por ejemplo, con ciertas formas de la experiencia personal y el intento de hablar de ellas como si se tratara de otras tantas experiencias de cosas impersonales sobre las que aprendo paulatinamente por observación. "Cuando uno dice 'yo me hablo a mí mismo' generalmente quiere decir que es la persona que habla y la única que escucha.—Si miro algo rojo y me digo 'esto es rojo', ¿me estoy dando información? ¿Me estoy comunicando una experiencia personal a mí mismo? Filosofando, algunas personas se pueden sentir inclinadas a decir que este es el único caso en el que se logra comunicar la experiencia personal ya que sólo yo sé lo que verdaderamente quiero decir con 'rojo'" (LExP 276-77). Sólo en circunstancias extraordinarias, como la consulta de un médico que trata de establecer si el paciente es daltónico, por ejemplo, ocurre que podría ser adecuado decir: "El color que Ud. ve ahora es el rojo." En circunstancias normales, en cambio, ni las personas se informan a sí mismas ni otros tienen que informarles acerca de sus experiencias personales o sobre el modo en que las pueden expresar. Si hablo de maneras que sugieren que esto sucede o es necesario que ocurra en situaciones habituales, estoy introduciendo una confusión tanto en el pensamiento como en el lenguaje que uso para referirme a la experiencia personal.

Una de las consecuencias de estas confusiones es que

en adelante quedo dominado por la impresión de que puedo definir mis experiencias personales por ostensión, enseñarle a un niño a valerse de la expresión 'dolor de cabeza' señalando la cabeza con el índice, o revelarles a otros verdades desconocidas sobre sus experiencias personales de ellos. ¿Qué puedo pensar de alguien que me pide que le describa su sensación de él de tener fiebre? Pues es un rasgo característico del lenguaje en que se habla de la experiencia personal que describo la mía *in ihrer Anwesenheit* (teniéndola presente o en su presencia: LExP 277) y a pesar de que tal presencia tiende a sustituir, en cierto modo, a la posible descripción de la experiencia. La sensación de tener fiebre es su propia descripción y, en este sentido, constituye un juego de lenguaje aparte de los que usamos para referirnos a las cosas impersonales que no pueden ser llamadas sus propias descripciones. Si hablamos de aquellas experiencias como el psicólogo, que objetiva parejamente todos los fenómenos psíquicos y establece, en el lenguaje de su disciplina, un campo homogéneo de hechos de conciencia para poder formular, digamos, las relaciones causales entre estos hechos y los físicos, repetimos sus mismos errores. Pues el psicólogo no sólo hace teoría fundádose sobre la confusión de juegos de lenguaje diferentes entre sí, como son el psicológico y el físico, sino que acaba transformando esta identificación indebida de lo diverso en una vasta enfermedad del lenguaje y del pensamiento.

Los escritos de Wittgenstein hacen a menudo referencias hostiles a los lenguajes derivados, a pesar de que en ciertos contextos el filósofo reconoce no sólo su utilidad sino, en ocasiones, también sus ventajas y los servicios que prestan allí donde el lenguaje ordinario sirve inadecuadamente a ciertos fines especiales. En las *Lecciones sobre la experiencia privada*, Wittgenstein introduce experimentalmente el contraste entre "expresiones naturales" y "códigos artificiales" (LExP 312-14). Como si hubiera, por un lado, un uso efectivo de las palabras, 'dolor de muelas', por ejemplo, y por el otro, un uso de-

bido. "Ahora bien, cuál es la diferencia entre usar mis expresiones como lo hago...y el uso correcto de la palabra?—La experiencia privada debería servir como un paradigma y, al propio tiempo, sabemos que no puede ser un paradigma" (LExP 314). En este terreno peculiar de las experiencias personales, que a veces y para fines especiales, son, en efecto, experiencias privadas, pero a propósito de las cuales, al mismo tiempo, falta toda justificación para reconocer la identidad personal continua capaz de sustraerse a la experiencia y el lenguaje compartidos, resulta imposible establecer una manera debida de usar el lenguaje. El reconocimiento de las características de un juego de lenguaje puede servir de punto de partida para justificar la necesidad de una notación especial; inadmisible resulta ser, en cambio, la confusión entre el uso ordinario y el especial, pues ella suele generar los enredos de que es tan difícil librarse luego. Wittgenstein dice: "Confundimos constantemente el uso común y el metafísico y tomamos a uno por el otro" (LExP 320).

El procedimiento de explicitar algo contrastándolo con su opuesto es uno de los pasos característicos de la descripción de cosas particulares que Wittgenstein practica y recomienda como método de la investigación filosófica y de la disolución de dificultades tradicionales. El caso de la oposición entre vida ordinaria y filosofía, que acabamos de presentar, es un ejemplo de este aspecto del método descriptivo. Manteniéndolos en el contraste que forman entre sí, los términos o las proposiciones opuestas se iluminan mutuamente, se señalan sus límites el uno al otro y forman una figura cuyo significado luce claramente. "No tiene ningún sentido hablar absolutamente de 'las partes simples de una silla" (IF § 47). En cambio: "Es una ayuda preguntar: ¿Con qué lo contrastamos?" (CAM 127; cf. 180-181). De modo que una descripción que confronta y deja exhibirse a los opuestos uno relativamente al otro alcanza mayor claridad y precisión que otra que los tomara por separado. "Indicar una dirección quiere decir contrastar una dirección

con otras" (CAM 175). En oposición, las palabras están colocadas en un contexto que les fija un significado más o menos preciso. Este procedimiento, favorecido por Wittgenstein, contrasta polarmente, a su vez, con el seguido por la metafísica tradicional, sostiene el filósofo, que, aislando a los conceptos para hacerlos valer absolutamente, los usa por sí solos y los priva así de su relación con sus términos opuestos. Pero es de esta relatividad, precisamente, que depende el significado determinado de una palabra o expresión. "Si queremos exhibir la carencia de sentido de las maneras de hablar de la metafísica decimos a menudo: 'no me puedo representar lo contrario de eso', o 'qué pasaría si eso fuese diferente'... Pues, si no me puedo representar cómo sería si fuese diferente, tampoco me puedo representar que sea *así*" (GF VI § 83; cf. IF § 251).

Una de las versiones extremas del contraste entre la vida habitual y la filosofía identifica a la primera con la normalidad y a la segunda con la anormalidad. Para no caer en errores ni envolverse en paradojas (IF § 412), recomienda Wittgenstein, criticando las exigencias ideales y de pureza de su primera filosofía, hay que quedarse en la esfera de lo cotidiano. "Aquí resulta difícil mantener la cabeza en alto, por decir así; difícil ver que es preciso quedarnos junto a las cosas cotidianas para no extraviarnos" (IF § 106). El excesivo refinamiento de la descripción, el descontento con el sentido que las palabras tienen en su uso habitual, la búsqueda de la simetría y la precisión absolutas, el establecimiento de metas que resultan utópicas para nuestros medios, son anormalidades extraviadas. "Tenemos la impresión de que deberíamos reordenar con nuestros dedos una telaraña destruida" (IF § 106).

Lo primero que perdemos en una atmósfera enrarecida son la seguridad y la claridad indispensables para sacar adelante cualquier actividad exitosa. "Sólo en los casos normales nos está prescrito con claridad el uso de las palabras; sabemos, no tenemos dudas de qué hay que decir en este o el otro caso. Mientras más anormal el

asunto, más dudoso se vuelve qué es, pues, lo que habría que decir ahora. Y si las cosas fuesen enteramente diferentes de lo que son de hecho, si, por ejemplo, no hubiera una expresión característica del dolor, del miedo, de la alegría; si lo que es la regla se convirtiera en la excepción y lo que es excepción, en regla, o si ambas se cambiaran en fenómenos de frecuencia más o menos parecida, entonces nuestros juegos de lenguaje normales perderían su propósito" (IF § 142). En el lenguaje cotidiano ignoramos sin dificultad ciertas diferencias entre las varias acepciones de una palabra (IF § 132). Los vocabularios técnicos, por otra parte, suelen destacar estas diferencias y fijarlas mediante fórmulas rígidas, que no tienen usos cotidianos. Esto tiende a darles a los lenguajes artificiales una apariencia de superioridad y a engendrar la ilusión de que se puede reformar la lengua ordinaria a partir de las derivadas de ella. No hay tal: sólo allí donde la lengua efectúa sus trabajos normales está a salvo de confusiones, errores y sinsentido.

Por eso una filosofía nueva, que ya no se contraponga a la vida normal, se expresará, de preferencia, en el lenguaje de todos los días. "Cuando hablo sobre el lenguaje (sobre las palabras, las oraciones, etc.), tengo que hablar el lenguaje cotidiano. Este lenguaje, ¿será, acaso, demasiado tosco, demasiado material, para lo que queremos decir? *¿Y cómo se hace para crear un lenguaje diferente*?" (IF § 120; cf. 134). Se trata, antes que nada, de evitar los enredos de la filosofía tradicional, que, como sabemos, se originan, según Wittgenstein, en el lenguaje sacado de contexto y malentendido, o son directamente confusiones lingüísticas. "Es fácil caer en ese callejón sin salida de la filosofía que consiste en creer que la dificultad de la tarea consiste en que debemos describir fenómenos difíciles de captar, describir la experiencia presente que se escapa rápidamente o cosas por el estilo. Allí donde creemos que el lenguaje corriente es demasiado tosco y donde parece que no tratamos con los fenómenos de los que habla la vida cotidiana..." (IF § 436). "Cuando no se está de acuerdo con las expresiones del

lenguaje ordinario (que, sin embargo, cumplen con sus obligaciones) tenemos una imagen en la cabeza que está en conflicto con la manera ordinaria de expresarse. Estamos tentados de decir que nuestro modo de expresarnos no describe los hechos como realmente son. Como si, por ejemplo, la oración 'Tiene dolores' pudiera ser falsa de otro modo que debido a que esta persona no los tiene. Como si la manera de expresarse dijera algo falso a pesar de que la oración no hace sino aseverar algo correcto.— *Así* son, pues, las polémicas entre idealistas, solipsistas y realistas. Los unos atacan la forma normal de expresión como si polemizaran con una tesis; los otros la defienden, como si constataran hechos reconocidos por toda persona racional" (IF § 402).

La filosofía no le presta ningún servicio a la vida diaria: ni resuelve sus problemas ni la cambia, en ningún sentido, para mejor. De manera que la llamada 'anormalidad de la filosofía', su carácter aberrante, están ligados al hecho de que se trata de una actividad que carece de toda función y justificación desde el punto de vista de los asuntos vitales. La filosofía, en su separación, es, más bien, una actividad ocupada consigo misma, que resuelve las confusiones generadas por ella y disuelve las paradojas y los enredos intelectuales. Lo común y corriente es pensar en las cosas y no en los conceptos de las cosas (IF § 171), como hace el filósofo. La reflexión sobre los conceptos y la lucidez filosófica no tienen aplicaciones directas a las situaciones cotidianas y Wittgenstein insistió siempre sobre la básica inconsecuencia de la actividad filosófica para la vida.

> *Si digo: 'Mi escoba está en la esquina', ¿es ésta una oración sobre el palo de la escoba y sobre su escobilla? En todo caso se podría reemplazar la oración por una que indicara la posición del palo y la de la escobilla. Y esta oración sería, entonces, algo como una forma más analizada de la primera. Pero, ¿por qué la llamo 'más analizada'? Pues si la escoba se encuentra allí quiere decir que ahí tienen que estar el palo y la esco-*

billa y estar en cierta relación mutua. Y esto estaba escondido antes en el sentido de la oración mientras que en la oración analizada está expreso. *¿Sería, entonces, la verdadera intención del que dice que la escoba está en el rincón, decir que el palo y la escobilla están allí y que el palo está insertado en la escobilla? Si le preguntásemos a alguien si es eso lo que quiere decir contestaría, probablemente, que no pensaba en particular en el palo de la escoba ni tampoco en la escobilla por sí sola. Y esa sería la respuesta* correcta *pues no se proponía hablar ni del palo ni de la escobilla en particular. Piensa que le dijeras a alguien 'Tráeme el palo de la escoba y la escobilla unida a él' en vez de decirle 'Tráeme la escoba'. La respuesta a esto sería: '¿Quieres la escoba? ¿Y por qué lo expresas de una manera tan rara?'—¿Se entenderá mejor la oración más analizada? Se puede decir que esta oración logra lo mismo que la más habitual pero de una manera más incómoda.*

(IF § 60; cf. W&CV 129-30)

La confrontación continua de vida y filosofía establecerá una de las diferencias que separan, de acuerdo con el programa de Wittgenstein, a su propia actividad de la filosofía tradicional. Pues esta actividad de investigar el lenguaje ordinario tiene, conforme a ese programa, un significado que ya no pertenece a la configuración que establecen los contrarios 'vida común y corriente/filosofía'. Habiendo negado los términos absolutos o usables aparte de todo contexto, la nueva filosofía dejará los conceptos y el discurso pretendidamente universales y necesarios y se limitará a referirse a cosas relativas después de haberlas considerado en sus limitaciones y en su contingencia. Pues lo que de verdad no puede ser sino como es cae fuera de las posibilidades de ser expresado lingüísticamente, y el filósofo de nuevo cuño lo sabe y acepta la limitación. "El lenguaje puede expresar un método de proyección en cuanto se opone a

otro. No puede expresar lo que no puede ser de otro modo" (LCam30-32, 34). Si algo tiene que ser así como es, no puede ser preciso mencionarlo y, además, tampoco es posible hacerlo sin generar equivocaciones, como, por ejemplo, la de sugerir que se logra algún resultado especial hablando demás. "Tal como en este ejemplo la palabra 'solidez' estaba mal usada y parecía que habíamos mostrado que nada era realmente sólido, de la misma manera, exponiendo nuestros puzzles acerca de la *vaguedad general* de la experiencia sensible y acerca del flujo de todos los fenómenos estamos usando mal las palabras 'flujo' y 'vaguedad', de una manera típicamente metafísica, esto es, sin una antítesis; en su uso correcto y cotidiano, en cambio, 'vaguedad' se opone a 'claridad', 'flujo', a 'estabilidad', 'inexactitud' a 'exactitud', y '*problema*' a '*solución*'" (CAM 46; cf. 158, 159-60). Las indicaciones metódicas para el uso no metafísico de los conceptos filosóficos nos sugieren una pregunta para la que Wittgenstein no dejó, que sepamos, una respuesta: ¿cuál sería el término contrastante de una filosofía no teórica, que ha dejado de oponerse a la vida común y corriente?

IV EL FENÓMENO DE LA LÓGICA[1]

Wittgenstein piensa que la filosofía en general, como él la practica y recomienda hacerla, carece de lo que habitualmente se le ha atribuido sin más, a saber, una relación temática con el mundo. La filosofía no habla *sobre* el mundo o trata *de él* (T § 6.13), ni tampoco se lo representa o lo imagina. No se dedica a conocerlo ni a intuirlo; no puede ser, por eso, una ciencia (T § 4.111-4.112) pero tampoco es una imagen o visión del mundo. Tenemos una imagen del mundo, según Wittgenstein, pero no se la debemos a la filosofía; ella proviene y forma parte, más bien, del modo humano de vida. "No tengo mi imagen del mundo porque me he persuadido de su corrección; tampoco porque estoy convencido de que es correcta. Ella es, más bien, el trasfondo heredado contra el cual distingo entre lo verdadero y lo falso" (Certeza § 94). Sin embargo, a pesar de no referirse al mundo como tema de ninguna de las maneras señaladas, la filosofía no se interesa en otra cosa que en el mundo, o en la realidad, como dice Wittgenstein (Diario 16. 6. 15; 24. 7. 16; cf. T § 2.0121). Pero se trata de un interés oblicuo que no convierte a lo interesante en objeto de discurso, de consideración teórica o de representación. Ya en los trabajos de su primera juventud expresa Wittgenstein esta convicción básica, que no abandonará nunca: la filosofía no es una ciencia (Diario 2.12.16) y tampoco "ofrece imágenes de la realidad" (NL 106).

---

[1] OFM VI § 49. Cf. "El fenómeno de la lógica se funda sobre el acuerdo de la vida de los hombres, de una manera que no difiere del modo como el lenguaje se basa en él" (Manuscrito 164, 163-164, cit. por Hallett 1977, 305).

Una de las varias razones por las que la filosofía está en una relación peculiar con la realidad, relación que Wittgenstein caracteriza, de preferencia, negativamente, es que la filosofía *no dice nada,* como lo pone el *Tractatus* (T § 4.11-4.1121; cf. IF § 128), y no tiene otra función que esclarecer lógicamente los modos regulares como nos representamos las cosas, modos que se hacen patentes en el lenguaje. La filosofía, propone Wittgenstein, se ocupa de la lógica del lenguaje, o también, de la gramática de los modos de representación, que abren ciertas posibilidades a las operaciones con signos lingüísticos y excluyen otras. Wittgenstein compara el asunto de las investigaciones filosóficas con la descripción de los varios elementos de un sistema de medición.

> *Debo hacer una observación general sobre gramática y realidad. Hablando toscamente, la relación de la gramática de las expresiones con los hechos que describimos mediante ellas es la que hay entre la descripción de los métodos de medición y las unidades de medida, por un lado, con las mediciones de los objetos que se miden con estos métodos y unidades de medida, por el otro. Ahora bien, podría describir la forma y el tamaño de esta habitación indicando su largo, ancho y altura en pies o hacer lo mismo dando las dimensiones en metros. También podría ponerlas en micras. En cierto sentido se puede decir que la elección de la unidad de medida es arbitraria. Pero en un sentido importantísimo no lo es. Para hacer tal elección hay razones muy importantes tanto en el tamaño y la irregularidad de la forma como en el uso que hacemos de la habitación: no medimos sus dimensiones en micras y ni siquiera en milímetros. Esto significa que no sólo la oración que expresa el resultado de las mediciones sino también la descripción del método y de la unidad de medida nos dicen algo sobre el mundo en el que esta medición tiene lugar. Y esta es, precisamente, la manera en que la técnica de uso de una palabra nos da una idea de verdades muy generales sobre el mundo*

en el que se la usa; estas verdades son, en efecto, tan generales que no le llaman la atención a la gente y tampoco, lamento decirlo, a los filósofos.

(ConfF 448-449)

Las investigaciones filosóficas son, por eso, conceptuales, no fácticas (T § 6.1222, 6.1232-33); su manera de expresarse, descriptiva y no explicativo-hipotética. Es una actividad que no arroja más resultado que el de poner claramente de relieve lo que ya nos era familiar en tanto que hablantes. Si no podemos evitar darle un nombre al producto de la actividad filosófica tendríamos que llamarlo, desde cierto punto de vista, la liberación del filósofo, que se deshace de las torturas que lo han venido acosando debido a su incomprensión de los instrumentos de que se vale. Desde otra perspectiva, el producto de la filosofía es la mayor claridad o el incremento de lo que el filósofo logra ver de manera precisa (OFM III § 85). Mediante la actividad filosófica, en efecto, llegamos a saber expresamente lo que ya sabíamos tácitamente[2] y este paso de lo consabido al saber nos permite encontrar la salida de una situación que nos aprisiona y tortura. Donde había oscuridad, enredo y confusión, la filosofía ilumina, desenreda y precisa lo que, en todo otro respecto, se queda como estaba. Esta caracterización de la filosofía dedicada a la lógica del lenguaje que hemos formulado aquí es singularmente constante en la obra de Wittgenstein.

Sin embargo, si entramos en una explicación de lo que Wittgenstein entiende por lógica del lenguaje, el asunto de la filosofía, es preciso asociarla estrechamente al cambio en la manera de pensar que lleva al filósofo a convertirse en el crítico de su *Tractatus Logico-Philosophicus*. Pero el concepto del papel meramente esclarece-

---

[2] "Cuando filosofamos constantemente tenemos que dar cuenta de nuestra técnica de usar palabras; esta técnica la conocemos en el sentido de que la dominamos y no la conocemos en el sentido de que tenemos las mayores dificultades para lograr una visión sinóptica de ella y para describirla" (ConfF 456).

dor de la filosofía se mantiene, en lo principal, estable a través del cambio. Wittgenstein seguirá negando que la filosofía pueda tener un carácter científico, teórico o raciocinante, o un alcance representativo; seguirá asignándole la función de iluminar los conceptos y sus relaciones internas, esto es, le atribuirá las características que ya encontramos en la obra más temprana. Pero la concepción del asunto filosófico por excelencia, de la lógica del lenguaje, cambia de manera muy importante.[3] Esta transformación del asunto, como no podía dejar de ocurrir, termina por afectar decisivamente también a la idea de la actividad filosófica, en particular, en el aspecto de los procedimientos necesarios para cumplir con aquella misión de introducir la claridad donde no la hay. 'Esclarecer' la forma lógica como se lo entiende en el *Tractatus* y 'esclarecer' los usos lingüísticos, la función de sus reglas y el papel de los elementos integrantes de diversos juegos de lenguaje, por ejemplo, son ocupaciones profundamente diferentes en más de un respecto.

La historia del proceso que lleva a Wittgenstein desde su primer libro hasta la redacción de las *Investigaciones filosóficas* ha sido escrita a menudo y algunas de las versiones de esta impresionante transformación intelectual son bastante convincentes. El estudio que David Pears le dedicó recientemente a la continuidad del cambio en la obra de Wittgenstein[4] arroja mucha luz sobre la manera de trabajar del filósofo y sobre el carácter de las transformaciones que poco a poco sufren los asuntos de que se ocupa. El tema que nos interesa aquí en

---

[3] Moore muestra, en su ensayo sobre las lecciones de 1930-33, que las críticas de Wittgenstein al *Tractatus* se refieren principalmente a los llamados "errores lógicos", como el filósofo los llama, que habría cometido en ese libro (Moore, 296-300). También en relación con la conferencia "Some Remarks on Logical Form" (Algunas observaciones sobre la forma logica), de 1929, Moore le atribuye a Wittgenstein haber dicho que: "La lógica tiene un papel diferente del que yo y Russell y Frege suponíamos que desempeñaba" (Moore, 261; cf. 253).

[4] *The False Prison: A Study of the Development of Wittgenstein's Philosophy* (1987/88).

este momento, sin embargo, el de la lógica del lenguaje, no está en el foco principal del trabajo de Pears, que explica la transformación de la manera de pensar de Wittgenstein concentrándose sobre todo en los temas de la psicología filosófica, llamada en inglés,[5] de preferencia, 'filosofía de la mente'.[6] Aunque la obra de Pears enseña mucho sobre la transición entre los períodos temprano y tardío y, en este sentido, resulta indispensable para el estudio de la historia del desarrollo del filósofo, no aclara igualmente bien todos los aspectos del proceso. Desde luego, la unidad de la obra de Wittgenstein no podrá ser finalmente establecida más que examinando lo que le ocurre a lo largo del período crítico entre el *Tractatus* y las *Investigaciones* a la cuestión de la lógica del lenguaje o de la gramática filosófica. Necesitamos, por eso, una historia del proceso por el que pasa el con-

---

[5] Véase el Apéndice V, 'Wittgenstein en inglés'.

[6] Wittgenstein no usa la palabra 'mente' porque en la lengua alemana habitual no existe un verdadero equivalente de este término (*Sinn, Gemüt* son aproximaciones bastante inexactas). Toda su vida dice, de preferencia, *Geist, geistig* ('espíritu', 'espiritual': Diario 20.10.16 y 17.10.16; IF §§ 36, 306, 452, 547, 592, 665, 693 et passim) o *Seele, seelisch* ('alma', 'del alma': IF §§ 308, 363, 422, 530, 573 et passim). Cuando se trata de cálculos, de operaciones aritméticas o de inferencias lógicas, la actividad compromete, en el vocabulario de Wittgenstein, a la cabeza, no a la 'mente' (*der Kopf*: IF §§ 364, 366, 369, 385-86 et passim). La frase 'filosofía de la mente' es dudosa, sin embargo, no sólo porque contiene la palabra 'mente'; en este respecto conviene recordar que cuando Wittgenstein habla en inglés adopta las palabras usuales de esta lengua, y dice 'mind', 'mental' (CAM 3, 47, 69 et passim), de manera que la versión inglesa de *Geist*, etc. como *mind* está autorizada por el mismo Wittgenstein. Pero hay otro problema ligado a esta expresión 'filosofía de la mente' o 'Philosophie der Psychologie' en alemán y 'philosophy of mind' en inglés, los términos con que los editores de Wittgenstein se refieren a sus investigaciones lógicas *de las maneras como hablamos de lo psíquico*. El problema es que todas estas frases sugieren que Wittgenstein se dedicó a la disciplina especial de la psicología filosófica o de la mente, en el sentido objetivo de estos términos, no siendo así. Estas expresiones tienden a generar un grave error de interpretación; el interés de Wittgenstein se dirigió siempre a la lógica de los juegos de lenguaje psíquicos, y no a lo 'mental' como tal, en un sentido científico de la palabra.

cepto de lógica del lenguaje. En este capítulo propongo una comparación entre la concepción tractariana y las observaciones posteriores acerca de la lógica. Para completar el tratamiento del tema discuto en el Apéndice VI las consideraciones finales del filósofo sobre la lógica en *Sobre la certeza.* Esta presentación, muy esquemática y apoyada principalmente en tres etapas de la historia de la obra de Wittgenstein bastante alejadas en el tiempo, no tiene pretensiones históricas, por cierto. Es parte del tema de este ensayo, dedicado a proponer una caracterización del pensamiento tardío de Wittgenstein.

En el *Tractatus* la relación entre el mundo y el lenguaje en general es reproductiva o representativa; el lenguaje 'repite' simbólicamente a la realidad, o es la representación pictórica del mundo. La relación entre los dos términos, en tanto mimética o representativa, refleja también, indirectamente, la unidad formal de los mismos, una condición de que el lenguaje pueda, en efecto, representar al mundo. En contraste con esta duplicación ambigua del mundo en el lenguaje, la lógica, en el sistema del *Tractatus,* constituye el momento unívocamente unitario de aquella dualidad. El mundo y el lenguaje tienen la misma forma: la relación representativa presupone esta identidad lógica. Por eso la lógica, a diferencia del lenguaje cuya forma es, no es relativa a nada ni representa algo diferente de ella. Allí donde el lenguaje es, de manera directa, la imagen o pintura del mundo, la lógica, que es lo mismo a los dos lados de la división de lenguaje y mundo, es enfáticamente unitaria en varios sentidos. En cuanto forma *a priori,* permanece inalterada por el cambio de las cosas; en cuanto carece de contenido, no es afectada por la variedad de lo real. Es, también, independiente de nosotros, los hablantes, y del mundo determinado que habitamos. La filosofía que, investigando el lenguaje y su 'relación' con el mundo, se refiere indirectamente a la forma común en que se basa aquella relación, no trata de hechos o circunstancias del mundo; sino sólo de la lógica.

Es importante dejar establecido que, de acuerdo con la posición de Wittgenstein en el *Tractatus*, la forma del lenguaje y del mundo está a salvo de toda alteración por el 'medio' o 'elemento' al que conforma, tanto en el caso del lenguaje como en el del mundo. Esta identidad constante de la forma lógica está implicada por las condiciones que la metafísica tractariana pone a la posibilidad del significado. Sólo si el lenguaje y, en particular la oración, tienen la misma articulación de la realidad pueden tener contenido. Todos los mundos posibles tienen que tener la misma forma y también todos los lenguajes, y esa forma es la que se muestra y no puede ser violada ni por nosotros ni por suceso alguno. Este es un aspecto esencial de la autonomía de la lógica propuesta en el *Tractatus;* la tal autonomía, sin embargo, desaparece en el pensamiento tardío de Wittgenstein y esta desaparición compromete al primer concepto wittgensteiniano de lógica de manera decisiva. La forma lógica, *"diese feste Form"* (esta forma rígida), será sustituida en la segunda época por *"das Phänomen der Logik"* (el fenómeno de la lógica), una 'entidad' completamente diferente de aquella forma. El fenómeno de la lógica, en efecto, pertenece exclusivamente al aparato del lenguaje, no al orden de las cosas consideradas aparte de éste. La lógica se genera en el funcionamiento del lenguaje, lo sirve y no puede ser 'encontrada' o vista por la filosofía, que esclarece el uso del lenguaje, más que en éste, considerado en su relativa autonomía respecto del mundo y en su relación con una forma determinada de vida humana.

La lógica es sublime en el *Tractatus,* no sólo por su unidad sin resquicios y su necesidad, características que la colocan por encima de las cosas particulares y las situaciones determinadas del mundo, sino porque ella constituye la base en que se funda la dualidad de mundo y lenguaje, con la que comienza la determinación de las cosas particulares y la posibilidad de hablar de ellas. Wittgenstein dice: "Esto al menos está claro,...que no hay en la lógica la dualidad de algo como descripción y realidad" (OF § 180; cf. T § 6.13; IF § 81). El *Tractatus* como

empresa filosófica que pone de manifiesto oblicuamente esta unidad, comparte algo de aquella sublimidad de la lógica. En contraste con otras actividades humanas dedicadas a las cosas u ocupadas con ellas, y de otras formas de discurso, que versan sobre temas o tratan de sus respectivos objetos, la filosofía tractariana también está libre de la dualidad tema-elucidación del tema. No habla *acerca del* mundo, no se refiere a la existencia o inexistencia de las cosas, a la verdad o falsedad de las proposiciones de la ciencia, no propone teorías, no resuelve problemas enunciando soluciones discursivas. Sólo esclarece la manifestación de la unidad formal de la que dependen las posibilidades de ser y de significar y, con ellas, la diversidad determinada de los hechos que conocen las ciencias, la de las cosas que producen la naturaleza y las actividades de los hombres y a las que se refiere el lenguaje ordinario (NL 106-107). Esta concepción de la lógica, que la convierte en el fundamento de la metafísica, aunque exclusiva del *Tractatus* en su versión sistemática, tiene antecedentes en los escritos anteriores de Wittgenstein y prolongaciones posteriores; la encontramos parcialmente vigente, en particular, a lo largo de todo el período en que el filósofo discute críticamente su primera filosofía.

Más tarde y habiéndose liberado ya del compromiso con su primera posición filosófica sistemática, calificará Wittgenstein de 'primitiva' a su pasada manera de pensar. Si 'primitivo' quiere decir aquí algo así como parmenídeo-platónico, la evaluación no deja de tener sentido. La concepción de la lógica, en particular, como una forma rígida unitaria que garantiza la posibilidad del sentido y de la verdad, podría ser parte de uno de los grandes sistemas de la metafísica tradicional. Para los lectores del siglo XX, desde luego, que dan por descontado que 'lógica' es el nombre de cierta disciplina filosófica tradicional o teoría,[7] el uso ma-

[7] El propio Wittgenstein, en efecto, al criticar más tarde su concepto de lógica en el *Tractatus* se atribuye —por cierto, erróneamente— haber sostenido que la lógica era una teoría: cf. Rhees (1965, 25).

terial[8] de la palabra para designar, no un discurso, un saber o un cálculo, sino la forma última de todo cuanto es, resulta algo desconcertante. El mismo Wittgenstein, al comentar críticamente su concepción de la lógica del *Tractatus*, llama la atención sobre la sustancialización de la lógica en su primer libro diciendo: "El pensamiento está rodeado por un halo.—Su esencia, la lógica, presenta un orden, en efecto, el orden *a priori* del mundo, esto es, el orden de las *posibilidades*, que tiene que ser común al mundo y al pensamiento. Pero parece que este orden tiene que ser *en extremo simple*. Anterior a toda experiencia, él penetra a la experiencia de parte en parte; tal orden debe estar libre de toda turbiedad empírica o inseguridad.—Tiene que ser del más puro cristal. Pero este cristal no parece ser una abstracción, sino algo concreto, en verdad, lo más concreto de todo, como quien dice, *lo más duro* (T § 5.5563)." (IF § 97; cf. OFM I § 8). Wittgenstein no sólo critica su posición anterior sino que se la describe al lector en términos irónicos, como para acabar de persuadirlo de que a comienzos del siglo XX todavía se hacía filosofía de esta clase. Pues, a pesar de que en estos tiempos se cultiva y enseña la historia de la filosofía, la idea de la unidad del ser y el *logos* se le ha vuelto remota y extraña a los contemporáneos por obra de una educación centrada en los conceptos y los contenidos de las ciencias particulares. Una prueba de ello se puede encontrar en la reacción de extrañeza, desconfianza y relativa incomprensión con que los filósofos que le habían enseñado lógica a Wittgenstein recibieron el *Tractatus*, el libro que convertía a la lógica en el fundamento metafísico del lenguaje y el mundo.

Que la lógica fuera, más que cierta clase de discurso nuestro destinado a formular las leyes de la inferencia o las del pensamiento, que fuera la estructura formal gracias a la que el lenguaje articulado puede, al 'repetir'

---

[8] 'Lógica', como 'historia', se usa para la cosa (como en *'logische Form der Welt'* = 'forma lógica del mundo') y para la ciencia de la misma (como en *'die Logik handelt von jeder Möglichkeit'* = 'la lógica trata de todas las posibilidades').

la articulación de lo real, reflejar al mundo como los espejos a las cosas (T § 4.014); que en la lógica se expresara desde sí misma, esto es, sin intervención nuestra, "la naturaleza de los signos necesarios por naturaleza" (T § 6.124), ¿quién podía entenderlo hoy así, de buenas a primeras? Para Wittgenstein la verdad era eterna y universal cuando formuló esta teoría y la lógica, válida para cualquier mundo, para todo lenguaje y todo pensamiento. Las *Investigaciones filosóficas* resumen (IF § 97) la antigua idea de lógica que Wittgenstein había, en gran parte, abandonado cuando escribe este libro, y califican de quimeras, ideales e ilusiones (IF §§ 94, 96, 97, 108, 110) a los caracteres atribuidos por ella al pensamiento y a las leyes de la verdad. El rígido aislamiento de la lógica, que alienta poderosamente en aquella primera concepción de su naturaleza, va a ser uno de los rasgos suyos que Wittgenstein sacrificará por completo en sus obras posteriores. "La lógica es trascendental", había dicho Wittgenstein (T § 6.13), y, con todo lo que es valioso y necesario, "tiene que estar fuera del mundo" (T § 6.41). En particular, las ideas tardías quiebran aquella exaltada separación de la lógica y recomiendan la investigación de sus funciones en el lenguaje, de sus diversas aplicaciones prácticas habituales, de sus papeles en nuestro comportamiento como usuarios de símbolos. Cuando hacemos demostraciones matemáticas, por ejemplo, cuando calculamos o inferimos, se hacen patentes aquellas relaciones entre elementos lingüísticos que llamamos lógicas y que se caracterizan por su regularidad y su forzosidad para nosotros.

Para Wittgenstein después de la crítica de su primera posición, la tarea de la filosofía es la clarificación de las posibilidades lógicas de las operaciones efectivas del lenguaje cotidiano. En vez de buscar la naturaleza de la proposición como tal desde el supuesto que la concibe como algo raro y escondido *detrás* de las oraciones que usamos ordinariamente, Wittgenstein se dispone a estudiar estas oraciones mismas sin suponerles esencia o fundamento alguno (IF §§ 102, 108, 120, 134; GF VI

§ 77). Ya no será el lenguaje el que depende o se funda sobre la lógica sino ésta la que está envuelta sin resto en las operaciones del lenguaje, en medio del cual habrá que buscar los diversos fenómenos lógicos que ayudarán a disolver las perplejidades del pensar. Ahora, gracias a la investigación del funcionamiento efectivo del lenguaje (IF §§ 107-108), dice Wittgenstein, "vemos que lo que llamamos 'oración' y 'lenguaje' no es la unidad formal que yo imaginaba sino la familia de estructuras más o menos relacionadas unas con otras.—Pero ¿qué pasa con la lógica ahora? Su rigor parece ceder aquí.—Pero en este caso, ¿no desaparece la lógica del todo?" (IF § 108).

La respuesta de Wittgenstein a su propia pregunta por la posible desaparición de la lógica con el cambio de su manera de pensar es negativa y no se deja esperar. Ya en las mismas *Investigaciones filosóficas* toma forma el nuevo enfoque de la lógica del lenguaje. Este se caracteriza, en primer lugar, por el abandono de toda exigencia ideal respecto de lo que la lógica *debería ser* (IF § 98, 100-101, 107-108), y por la aceptación sin condiciones del ámbito de la lógica, el fenómeno espacial y temporal del lenguaje tal cual lo encontramos operando en la comunidad que lo usa (IF §§ 107-108; cf GF VI §§ 76-77). Si queremos decir con Wittgenstein, como antes, que la lógica es la esencia del pensamiento, habrá que agregar ahora que esta esencia se encuentra en los pensamientos efectivos de los que hablan y piensan en determinada lengua y sólo en ellos. Esto es lo que sostiene Wittgenstein, aristotélicamente,[9] en las *Investigaciones filosóficas*. Agregará, además, que la esencia no está en estos pensamientos como el núcleo fijo de los rasgos comunes a todos los casos que aquellos hablantes conciben con el mismo concepto, pues resultará que, para la investigación del len-

---

[9] La comparación del segundo Wittgenstein con Aristóteles se refiere, por cierto, sólo a que sostiene, como el griego, que lo universal es inherente en lo particular y efectivo. Se separa de Aristóteles, en cambio, en cuanto implica que la lógica se encuentra en los hábitos lingüísticos de quienes usan una lengua *determinada*. Pues el lenguaje, para Wittgenstein, son los lenguajes (GF IX § 122. Cf. OFM III § 80).

guaje ordinario,[10] los conceptos, lejos de ser fijos, son fluidos, son una fuga de rasgos más o menos emparentados entre sí que no separan tajantemente ningún conjunto de cosas de los conjuntos de otras cosas diversas de ellas (IF §§ 69-71, 76). La esencia de que se trata está, además, al descubierto (IF § 89) y, aunque rara vez es bien vista, se la puede exhibir satisfactoriamente mediante una nueva disposición o arreglo de sus elementos conocidos (IF § 92). Pues tenemos un problema con el lenguaje, según Wittgenstein, que consiste en que no entendemos bien algo que, desde otra perspectiva, nos es muy familiar. Nos falta la visión clara de las operaciones lingüísticas que sabemos, no obstante, llevar a cabo con toda naturalidad. La esencia lógica del lenguaje, en consecuencia, está en el lenguaje mismo cuando éste funciona en las circunstancias de la vida común y corriente (IF § 116). "Nosotros también en estas investigaciones estamos tratando de entender la esencia del lenguaje" (IF § 92) pero ya no traemos a ellas desde fuera una "idea preconcebida" (IF § 108) de lo que es la esencia o la lógica de las cosas sino que nos atenemos a las funciones descriptibles de los elementos del lenguaje efectivo. En la posición inicial contenida en el *Tractatus*, sostiene Wittgenstein en las *Investigaciones*, pusimos a la lógica de intermediario sublime entre los signos proposicionales y los hechos (IF § 94). Pero ahora ya no nos referimos más que "al fenómeno espacial y temporal del lenguaje", a la len-

[10] Muchos comentaristas llaman 'empírica' a la investigación lingüística de la segunda época de la obra de Wittgenstein. Esta expresión tiene varios inconvenientes, sin embargo. Wittgenstein no aduce hechos nuevos ni colecciona evidencia en favor de cierta teoría, como hace el procedimiento empírico normal (IF §§ 109, 436; OFM VI § 23). Sus investigaciones conceptuales o de relaciones internas no son ubicables adecuadamente en el ámbito de las oposiciones tradicionales de lo empírico y lo trascendental o de lo empírico y lo racional. La investigación de conceptos es diversa tanto de la de cosas u objetos como de la de condiciones de posiblidad. En el programa de Wittgenstein la investigación filosófica como tal es, se podría decir, *a posteriori*, pero el asunto investigado, esto es, las posibilidades e imposibilidades lógicas ligadas a los conceptos que operan en el lenguaje, es *a priori*.

gua materna del trato social ordinario (IF § 156). Los elementos lógicos del lenguaje, esto es, principalmente las reglas de uso, las diversas posibilidades de aplicar los símbolos lingüísticos y las normas de transformación de las fórmulas establecidas en otras, se irán asimilando progresivamente, de ahora en adelante, para Wittgenstein, al carácter dado y fenoménico del lenguaje en general. Con la salvedad, sin embargo, de que el filósofo tiene que seguir distinguiendo las funciones lógicas debido a que ellas desempeñan, dentro del conjunto de las operaciones lingüísticas, otros roles que los de las partes empíricas de éstas. Pero en la obra tardía de Wittgenstein la diferencia puesta por este distingo entre lo lógico y lo empírico es relativa (W&CV, pp 76-77; ObC I §§ 4, 19, 114-116, 211, 348-349; Certeza §§ 98, 136-137, etc). Gracias a que renuncia a una división rígida entre estos dos tipos de elemento y a que concibe esta diferencia como una de roles o funciones en diversos contextos, puede Wittgenstein convertir a las operaciones lógicas en objeto de investigación y a la filosofía que las estudia, en una actividad metódica que, a medida que se desenvuelve, formula la razón, el propósito y el orden de sus procedimientos.

Desde nuestro punto de vista aquí, una de las diferencias más radicales entre el *Tractatus* y las *Investigaciones filosóficas* reside en la diversa relación que estas dos obras tienen con sus respectivos procedimientos metódicos. El libro de 1921 guarda silencio sobre su método, mientras que toda la obra tardía está sembrada de consideraciones metodológicas que explican los diversos aspectos y propósitos de la actividad filosófica. La descripción filosófica que pone en evidencia la lógica del lenguaje incluye comparaciones de este modo de elucidación y exposición con otros procedimientos filosóficos y científicos, evalúa la importancia de los ejemplos en filosofía, justifica el uso de situaciones imaginarias y la construcción de casos intermedios para establecer la manera como los significados se deslizan de una acepción a otra y, en general, exhibe cuidadosamente sus instrumentos y explica sus pasos.

El *Tractatus*, en cambio, se levanta delante de nosotros como un signo indescifrable desde el punto de vista de su génesis, de las razones por las que aborda los asuntos de que se ocupa y por las que adquirió la forma de exposición que tiene. Se presenta, deliberada o indeliberadamente, como una obra del genio juvenil de Wittgenstein que no necesita explicarse después que, por una parte, alcanza verdades "intocables y definitivas", como dice el Prefacio, y, por la otra, se declara descartable (T § 6.57) luego de haber dicho lo que era posible y legítimo decir.[11] El itinerario del *Tractatus*, en consecuencia, está diseñado para recorrerse una sola vez en una sola dirección y, cuando el lector entra en contacto con el resultado del camino cubierto en el libro por Wittgenstein, se encuentra con que el filósofo ya lo ha abandonado, ya ha arrojado la escalera con la que llegó a la conclusión en que culmina la actividad filosófica: "Sobre lo que no se puede hablar hay que guardar silencio" (T § 7). Siendo las cosas así, ¿qué sentido podrían tener aquí las consideraciones metodológicas? Toda la presentación del concepto de lógica del lenguaje de la obra posterior de Wittgenstein, en cambio, tendrá que relacionar a la lógica con el método de su investigación que Wittgenstein practica y explica a medida que lo pone en práctica. Método de investigación y cosa investigada están, en el segundo período de su actividad filosófica, estrechamente vinculados. Más adelante nos referiremos, después de haber dado los rasgos generales de la concepción tardía del "fenómeno de la lógica", a algunos aspectos del método.

Los prejuicios sobre la lógica que están en la base del *Tractatus*, afirma Wittgenstein en las *Investigaciones*

---

[11] Interpretando una conversación con Wittgenstein, G. E. M. Anscombe sostiene que el filósofo temía ser "un artista de segundo orden" porque a sus obras posteriores al *Tractatus* les faltaba el carácter completo y unitario de la obra de 1921. "A Wittgenstein le hubiese gustado escribir un libro que fuese una tan grande obra de arte como su *Tractatus*. Debido a que las *Investigaciones...* no satisfacían ese ideal, las consideró no ser 'más que observaciones'" (Anscombe 1986, 2).

filosóficas, sólo pueden ser eliminados mediante un vuelco de toda la manera de considerar el lenguaje, del entero modo de contemplarlo. Después de este cambio radical, "la filosofía de la lógica habla de las oraciones y las palabras de la misma manera como hablamos en la vida corriente cuando decimos 'aquí hay anotada una frase china' o 'no, eso parece un signo de la escritura pero no es más que un ornamento', etc." (IF § 108). Este vuelco o conversión de la actitud filosófica es el que trae consigo la introducción de la filosofía entendida como investigación sistemática del lenguaje ordinario y del interés en el método de tal investigación. La atención prestada al método en la obra post-tractariana se prolonga en el deseo de explicarlo y de enseñarlo. La actividad filosófica adquiere, por esta vía, el carácter de una práctica expansiva que comunica sus hallazgos y procedimientos a otros a quienes podrían servirles, tal vez, o quienes pudieran estar dispuestos a llevar adelante el trabajo en progreso. Este aspecto comunicativo y social de la filosofía tardía de Wittgenstein contrasta fuertemente con la práctica 'genial' del primer libro.

Como vimos antes, Wittgenstein comienza siendo discípulo de Frege y de Russell. En pocos años se convierte, sin embargo, en un crítico de la lógica aprendida de sus maestros y en un enemigo del 'logicismo' representado por ellos. La contradicción de la lógica de Frege, puesta en evidencia por Russell, lo lleva a pensar, primero, que la filosofía actual tiene que comenzar por resolverla. La urgencia de esta tarea está ligada para él a la convicción de que Russell y Frege han dedicado sus esfuerzos a poner de manifiesto los fundamentos de las matemáticas. Parte del discipulado de Wittgenstein consiste en tomar, desde un comienzo, esta tarea sobre sí. Pues, siendo el caso que hay una contradicción en el sistema lógico de Frege no queda sino concluir que hasta aquí las matemáticas se basan sobre un fundamento precario o problemático. Wittgenstein quiere remediar cuanto antes esta peligrosa situación. Cuando en 1919, le escribe a Russell sobre el manuscrito del *Tractatus,* con-

cluido el año anterior, le dice: "He escrito un libro que será publicado tan pronto llegue a casa. Creo que he resuelto nuestros problemas finalmente" (CorrRKM 67).

La crítica posterior del *Tractatus* por el mismo Wittgenstein está entrelazada con el rechazo de la concepción de la lógica de Russell y Frege y de toda su idea de las relaciones entre lógica, matemáticas y filosofía. Wittgenstein se separa juntamente de sus asociaciones filosóficas anteriores y del principal producto del período en que las cultivó. Llega a la conclusión que las matemáticas no necesitan un fundamento teórico;[12] las practicamos, una vez aprendidas, sin inconvenientes, igual que hablamos una lengua sin necesidad de haber explorado las complicadas condiciones de que depende poder hacerlo. Desde otro punto de vista: la lógica no sólo no es el fundamento de las matemáticas sino, además, carece de toda relación privilegiada con la filosofía. Hay que elaborar un método que permita estudiarla en el lenguaje. Pero para poder hacer tal cosa es preciso haber renunciado al ideal de la unidad simple e inconmovible de la lógica y haber admitido que la variedad y la mutabilidad del lenguaje afectan decisivamente a la lógica misma.

En 1937, recordando su trayectoria y reinterpretando una expresión de Russell sobre la lógica, Wittgenstein escribe:

---

[12] En las conversaciones anotadas por Waismann se dice que a fines de 1930 Wittgenstein se refiere críticamente a un artículo de Hilbert, probablemente "Neubegründung der Mathematik" (1922), donde el autor propone una "metamatemática, que sirve para darle seguridad a la matemática". Wittgenstein les dice a sus interlocutores en esta ocasión: "Leí un trabajo de Hilbert sobre la falta de contradicción. Me parece que todo el problema está mal planteado. Quisiera preguntar: ¿Es siquiera *posible* que la matemática sea contradictoria?" (W&CV 119). Unos pocos días después vuelve sobre el problema de si se le puede encontrar un sentido a la empresa de asegurar que la matemática no contenga contradicciones. "¿Qué quiere decir que la matemática 'debe ser asegurada'? ¿Qué sería, pues, lo que ocurre si la matemática queda asegurada? ¿Se puede siquiera decir que sostener que los axiomas no contienen contradicciones constituye una oración?" (W&CV 127).

> *Durante nuestras conversaciones Russell solía exclamar: '¡La lógica es infernal!'—Esto expresa* cabalmente *lo que sentíamos al pensar sobre los problemas lógicos, a saber, su terrible dificultad, su dureza y su carácter resbaladizo y fluido.—La razón principal de este sentimiento se debía, creo, al hecho de que cualquier nuevo fenómeno lingüístico en el que se pensara más tarde podía mostrar que la explicación previa era inservible. (El sentimiento era que el lenguaje podía ponernos exigencias siempre nuevas e imposibles de satisfacer. Y que de esta manera frustraría toda explicación).—Esta es, justamente, la dificultad en que se enredaba Sócrates cuando trataba de dar la definición de un concepto. Cada vez de nuevo surge un uso de la palabra que parece incompatible con el concepto al que nos han llevado otros usos de la misma. Se dice: es que no* es *así; y también: pero así* es *como es. Y no se puede hacer nada más que repetirse constantemente estos contrarios.*
>
> (ObV 63)

A comienzos de la década de los años treinta Wittgenstein ya tiene la primera versión de un método de investigación de la lógica del lenguaje: examinará diversas funciones lógicas en unos artefactos lingüísticos inventados ex profeso. Se trata de unos 'juegos de lenguaje' bien simples y delimitados, en los que las diversas operaciones de sus elementos resultan controlables y supervisables; lo que ocurre en cada jugada saltará, por ello, claramente a la vista. Estos juegos, dice Wittgenstein, "son maneras más simples de usar signos que aquellos modos como usamos los signos de nuestro altamente complicado lenguaje ordinario... El estudio de juegos de lenguaje es el estudio de formas primitivas de lenguaje o de lenguajes primitivos. Si queremos estudiar los problemas de la verdad y la falsedad,...representará una gran ventaja examinar formas primitivas de lenguaje..." (CAM 17).

Debido a que el juego, sus partes y las posibilidades internas de los mismos están todos predefinidos por la imaginación que los establece, el método excluye la ignorancia, la oscuridad y la confusión que se interponen normalmente entre nosotros y nuestro lenguaje.

> *He querido mostrar, mediante juegos de lenguaje, la manera vaga en que usamos 'lenguaje', 'proposición', 'oración'. Hay muchas cosas, como las órdenes, que podemos o no llamar proposiciones; y hay más de un juego al que podemos llamar lenguaje. Los juegos de lenguaje son una clave para entender la lógica. Como es más o menos arbitrario a qué llamamos proposiciones, lo que llamamos lógica desempeña un papel diferente del que Russell y Frege suponían. Usamos 'proposición' para designar toda clase de cosas, y es erróneo comenzar con una definición de 'proposición' y construir la lógica a partir de eso... Las matemáticas y la lógica eran un solo edificio, con la lógica como fundamento. Yo niego esto; el cálculo de Russell es un cálculo entre otros. Es un trocito de matemáticas.*
>
> (LCam 32-35, 12-13)

Pero, cualquiera que sea la concepción de la lógica que Wittgenstein sostenga en diferentes momentos, nunca la desligará del todo de la necesidad. "¿Cómo puede [la lógica] perder su rigor? No, ciertamente, porque se le quiera mezquinar un poco de su rigor" (IF § 108). Pero, ¿qué quiere decir 'necesidad' después de haber renunciado a las idealizaciones que sacrifican lo que es a exigencias inventadas? Después de separarse de su primera posición, Wittgenstein renuncia al concepto de necesidad absoluta o sublime, que formaba parte de la idea tractariana de lógica. El filósofo había comenzado, en este terreno, con la idea de necesidad de sus maestros de filosofía de la lógica pero luego someterá tal noción a una crítica que acabará separándolo de la posición aprendida de sus antecesores. Mientras la lógica hace para él las veces, como en el *Tractatus*, de fundamento de la metafísica por ser la forma del mundo y el lenguaje, ella

es el paradigma del rigor y toda verdadera necesidad es lógica. Comparada con ella, la llamada necesidad natural revela diversas insuficiencias que la hacen, en último término, indigna de la calificación. "Fuera de la lógica todo es accidental" (T § 6.3). Esta es una enseñanza sobre la lógica que el joven Wittgenstein comparte a sabiendas con otros pensadores.[13] Aunque admite que el lenguaje ordinario es desordenado si consideramos su apariencia superficial, hasta el punto de que tal desorden disfraza el pensamiento que se expresa en él (T § 4.002), cuando el primer Wittgenstein habla de lógica del lenguaje se refiere, no a esta apariencia externa del lenguaje, sino a su supuesta estructura profunda oculta bajo ella. "El mérito de Russell es haber mostrado que la forma lógica aparente de la proposición no tiene que ser su forma real" (T § 4.0031). La admisión de la diferencia entre realidad y superficie fenoménica le permite al autor del *Tractatus* afirmar expresamente, por un lado, que el lenguaje cotidiano es inmensamente complicado y consolarse, por el otro, con la idea de que la verdad acerca de su lógica es simple. "Las soluciones de los problemas lógicos tienen que ser simples pues son ellas las que establecen el estándar de la simplicidad" (T § 5.4541).

Pero luego del vuelco en el modo de considerar las cosas, Wittgenstein ya no pretende entender de antemano o sin investigarlas, las manifestaciones de la lógica en el lenguaje, en el pensamiento, en el mundo, ni tampoco aspira a medirlas desde un ideal previo al examen de las cosas que son. Después de dejar atrás el sistema del *Tractatus*, que incluye una explicación de la necesidad lógica, Wittgenstein carece de algo que pudiera sustituir al concepto de necesidad que tuvo. Lo que sabe ahora acerca de la lógica y la necesidad es lo que saben todos como hablantes, no lo que busca como filósofo.[14] Por eso dice: "No vemos todavía *cómo* ocurre ahí [en la realidad], ni entendemos la naturaleza de este 'tener que ser' o necesidad. Creemos: tiene que estar

---

[13] Véase Hallett 1977, cap. IX, 239-41.

[14] Véase el Apéndice VI, '¿Qué forma parte de la lógica?'

en la realidad, pues creemos verlo ya en ella." "Las estrictas y claras reglas de la estructura lógica de la oración nos parecen algo escondido en el trasfondo,—algo escondido en el medio del entendimiento. Ya veo esas reglas (aunque sólo apareciendo a través de un medio), pues entiendo el signo proposicional y quiero decir algo al valerme de él" (IF §§ 101-102).

La necesidad lógica admisible dentro del nuevo planteamiento, presidido por la determinación de investigarlo todo a la luz del lenguaje en uso y de encontrar lo buscado exclusivamente allí, aparecerá ligada a prácticas lingüísticas patentes y descriptibles. No ya como una base o estructura profunda que ordena invisiblemente las realidades fenoménicas, como la que figura en el *Tractatus*. Si una regla gramatical nos fuerza o un juego de lenguaje establece un ámbito de posibilidades de decir y excluye otras, la regla y el juego determinado son elementos internos del mismo lenguaje que nos obliga a proceder de cierta manera. "Lo que parece que *tiene* que existir, es parte del lenguaje. Es un paradigma en nuestro juego de lenguaje; algo con lo cual se hacen comparaciones. Comprobar esto es, posiblemente, hacer una comprobación importante; pero es una comprobación que se refiere a nuestro juego de lenguaje, a nuestro modo de representación" (IF § 50).

De la investigación empírica y la construcción de casos imaginarios que permiten considerar lo posible para compararlo con lo real y lo necesario, Wittgenstein sacará, finalmente, la conclusión de que lo que llamamos necesidad lógica se genera con el lenguaje. Los principios lógicos y las reglas formuladas, que parecen gobernar desde fuera y desde arriba a nuestras actividades de aplicarlos a cuestiones particulares, proceden de conductas humanas que se repiten porque forman parte del quehacer natural de los hombres en las circunstancias en que viven. Aquellos principios y reglas son fórmulas estereotipadas que ofrecen una trascripción verbal de conductas largamente establecidas. De modo que el lenguaje en cuyo seno se genera la lógica está condicionado por la naturaleza humana y por el carácter general del mundo.

V NECESIDAD

"Sag nicht: Es *muss*...sein".

"La lógica sólo me obliga en la medida en que me obliga el cálculo lógico" (OFM III § 16; cf. I §§ 8-9). Sólo si opero con una terminología en uso que tiene reglas y normas de operación establecidas y reconocidas, estoy forzada a sujetarme a tal regularidad o normalidad. Con determinado cálculo viene la gramática o sintaxis de los términos del mismo, ya que el significado de estos términos está ligado a aquella regularidad. La lógica es ella misma un cálculo, como la geometría y las matemáticas en general, según Wittgenstein (OFM I § 165; III § 15). Es en cuanto cálculos que estas últimas disciplinas comparten la necesidad de la lógica. "Siempre que decimos que algo *tiene que ser* así, estamos usando una norma de expresión... Creemos que se trata de una ley natural *a priori* pero se trata de una norma de expresión que nosotros mismos hemos establecido... La aseveración de que tiene que haber una causa pone en evidencia que estamos tratando con una regla lingüística" (LCam32-35, 16).

En contraste con la lógica y las matemáticas, la explicación científica de la naturaleza es hipotética; trata de cosas empíricas; las proposiciones que enuncia y los términos de que se vale tienen otro carácter y posibilidades semánticas diferentes de los símbolos lógicos. Hablar de cosas naturales y formular normas y reglas lingüísticas son actividades diversas que producen resultados diferentes, sostiene Wittgenstein. Sólo a las segundas pertenece la necesidad de que se trata aquí. Los fenómenos que se suceden en el tiempo no forman secuencias lógicas; los nexos causales tenemos que buscar-

los, descubrirlos y expresarlos como explicaciones hipotéticas del orden de los fenómenos en el tiempo. Aunque Wittgenstein reconoce que hay alguna analogía entre la llamada necesidad natural y la necesidad propiamente tal o lógica (LCam30-32, 115), sostendrá siempre que lo principal son las diferencias entre ellas. La necesidad lógica pertenece a lo que ya está todo el tiempo con nosotros y no puede sorprendernos; si la formulamos, a pesar de no ser preciso hacerlo, no expresaremos sino lo consabido y obvio para todos. Las oraciones que sirven para hacer una formulación de este tipo, sostiene Wittgenstein, bordean el sin sentido, como ocurriría en circunstancias normales con lo que digo si quiero informarle a Pedro que él es Pedro. Son oraciones que tratan de algo que nos resulta incomparablemente próximo y familiar. Pero esto no significa, por otra parte, que la necesidad lógico-matemática tenga una relación privilegiada con las cosas conocidas o las circunstancias particulares en que nos movemos; pues ella está por encima del orden espacio-temporal y vale universalmente y sin excepciones (en el ámbito de una cultura y su lengua), cosa que no se puede decir de ninguna explicación de cosas naturales ni de hecho singular alguno.

Un concepto unívoco de cálculo, tal como, por otra parte, un concepto de necesidad, no se puede establecer, de acuerdo con Wittgenstein, porque estas palabras, 'necesidad' y 'cálculo', tienen más de un sentido. Se puede, en cambio, describir los tipos de cálculo que interesan cuando se habla, como nosotros ahora, de que la lógica es un cálculo y no una teoría.[1] "Hay diversos cálculos

---

[1] La oposición entre cálculo y teoría forma parte de las representaciones con que Wittgenstein trabaja desde fines de la década de los 20, en los años de transición entre su primera y su segunda etapa. Se la menciona en las conversaciones vienesas y todavía en las lecciones dictadas el año 39 encontramos vivo el interés por establecer la diferencia entre las operaciones del cálculo y el experimento científico. El contraste parecerá insostenible a la luz de otras interpretaciones de la lógica y las matemáticas y requeriría de una justificación detallada que Wittgenstein aparentemente no ofrece. El sentido fundamental del contraste entre teoría y cálculo para Wittgenstein me parece consistir en lo siguiente.

tal como hay distintas listas de reglas. Con esto no quiero decir que haya diferentes operaciones de calcular sino distintos *tipos* de cálculo. El propio concepto de cálculo tiene múltiples significados" (W&CV 202). Nuestras técnicas de medición son cálculos o se parecen mucho a ellos, y también aquí encontramos importantes variaciones entre ellas, según qué cosa se mide. "Introducimos nuevos métodos de calcular de manera muy parecida a como introducimos nuevos métodos de medición. Medimos la altura de una silla. Pero la altura del Mont Blanc la medimos de otro modo—aunque haya analogías [entre estos dos tipos de medición]. Pero si medimos la distancia entre el sol y la tierra, se trata de algo enteramente diferente. Introducimos continuamente nuevos métodos de medición, y, de este modo, significados continuamente cambiantes de 'longitud'" (LFM39, 273-74).

Como la necesidad lógica pertenece, según Wittgenstein, a la actividad de calcular, conviene tener presente en qué clase de cálculos está pensando el filósofo cuando se refiere a las formas esenciales de la necesidad lógica. Los que siguen son ejemplos de cálculos de los que Wittgenstein trata frecuentemente: el lenguaje, considerado en perspectiva filosófica, es un cálculo: "El lenguaje es un cálculo para nosotros; se caracteriza por las operaciones lingüísticas (*Sprachhandlungen*)" (GF X § 140); las tablas de las funciones de verdad del *Tractatus* son un cálculo (IF § 136); una técnica usual para repartir equitativamente un saco de nueces entre varias perso-

---

La teoría consta de aseveraciones fácticas verificables empíricamente; ella es el resultado de la actividad de considerar e investigar objetivamente la naturaleza conocida. Se expresa en oraciones explicativas organizadas en un discurso hipotético que tiende a convertirse en un sistema. El cálculo, en cambio, es una actividad regular o normal que sirve como el modelo que controla la repetición de las operaciones de que consta. En este sentido los cálculos son instituciones establecidas y aceptadas, que, constantemente puestas en práctica, se desenvuelven no como procesos librados al azar sino como secuencias necesarias de operaciones preestablecidas. Mientras que la teoría es el resultado de una actividad que ya ha terminado, en el cálculo el interés recae sólo sobre la actividad misma y su carácter normativo interno.

nas y también la geometría euclidiana "concebida como el sistema de las reglas sintácticas de acuerdo con las cuales describimos cosas espaciales" (W&CV 126), lo son. "Eso que se llama la 'teoría del ajedrez' no es una teoría que describa ciertas cosas sino es algo como la geometría. Es, ciertamente, una vez más un cálculo y no una teoría" (W&CV 133). Las operaciones aritméticas y las algebraicas son ambas cálculos, pero diferentes entre sí (W&CV 136). La sintaxis de una palabra de la que tenemos, por ejemplo, una definición y normas de aplicación, es un cálculo (W&CV 114). Las tablas de multiplicar son cálculos (LFM39, 105). Una argumentación que redunda en una conclusión necesaria es un cálculo (W&CV 33-4, 206-07). Hablando de la construcción de una caldera a vapor dice Wittgenstein que lo normal es que no se la haga al acaso sino que se la calcule cuidadosamente, para asegurarse que no explotará (IF § 466; W&CV 171-72). Tanto las operaciones previas del ingeniero como la construcción de la caldera de acuerdo con sus instrucciones son cálculos en el sentido lógico del término.

Considerando la amplitud del uso de 'cálculo' en el vocabulario del filósofo, uno de los interlocutores de las conversaciones vienesas le dice a Wittgenstein: "Me parece que en este sentido toda acción humana es un cálculo. Pues la acción se distingue de un simple proceso precisamente porque se efectúa de acuerdo con reglas, esto es, por ser parte de un cálculo. WITTGENSTEIN: Tal vez eso se pueda decir así, no lo sé" (W&CV 172). La imposibilidad de definir estos conceptos[2] 'abiertos', que no son sino redes de relaciones entre usos análogos, impi-

---

[2] Según Wittgenstein: "No hay conceptos lógicos, como por ejemplo, 'cosa', 'complejo' o 'número'. Estos términos expresan formas lógicas no conceptos.—Aproximadamente, un concepto puede ser expresado como una función proposicional. [Pero un término lógico como 'número'] no puede ser predicado como los conceptos ordinarios. Se los expresa apropiadamente mediante una variable acompañada de las reglas que le aplican, las reglas para obtener sus valores... El que no haya, pues, conceptos lógicos explica por qué en filosofía y en lógica no tiene sentido clasificar. En filosofía y en lógica no hay 'clases' de objetos, de términos, etc." (LCam30-32, 10-11).

de a Wittgenstein consentir en generalizaciones. Además, los varios significados ya establecidos de 'cálculo' aumentan continuamente. Como 'cálculo' equivale aproximadamente a manipulación de signos no hay que perder de vista que los signos de que disponemos se pueden usar de acuerdo con las reglas y también en desacuerdo con ellas. "La manera en que usamos los signos conforma el cálculo... Pues entre el modo como usamos las palabras en el lenguaje y un cálculo no sólo existe una mera analogía sino que de hecho puedo comprender al concepto de cálculo de tal manera que el uso de palabras caiga bajo él." Enseguida da Wittgenstein el ejemplo de un frasco de bencina, que se usa para lavar y está provisto de una etiqueta que indica el contenido. "Esta etiqueta es el punto de enlace para un cálculo, esto es, para el uso... Gracias a ella tenemos una regla que indica cómo podemos proceder. Cuando Ud. trae la bencina, éste es un nuevo paso en el cálculo determinado por la regla [de que la bencina se usa para lavar]. Yo llamo cálculo a este conjunto pues ahora se ofrecen dos posibilidades, a saber, que Ud. procede de acuerdo con la regla o no procede de acuerdo con ella" (W&CV 168). La diversa manipulación de los signos da lugar, por consiguiente, a cálculos diferentes.

Lo importante para Wittgenstein es establecer una clara separación entre teoría y cálculo, o entre hipótesis y cálculo, por cuanto sólo en este último encontramos las relaciones lógicas necesarias que investiga la filosofía. Por eso, característicamente, le dedicará largas discusiones a la diferencia entre los cálculos y los experimentos (IF p. 218; LFM39, 93-101, 104, 106-07, 109, 200, 290, 292). La lógica no es una teoría, sus oraciones no son ni verdaderas ni falsas (LFM39, 218), sino un operar con símbolos que se lleva a cabo para sacar a luz un resultado, para ver lo que saldrá de la actividad de calcular y para aplicarlo después. Mayormente los cálculos tienen un interés utilitario pero pueden ocasionalmente importarnos por otras razones (LFM39, 16, 82). No debemos pensar, sin embargo, que se calcula teniendo ya a la vis-

ta el resultado pues éste no sólo es desconocido al comenzar sino que es parte del cálculo (LFM39, 79). Esta actividad o praxis simbólica, como también la llama a veces Wittgenstein, se organiza alrededor de lo que ha de salir de ella, como es también típico de las acciones, que se llevan a cabo para..., con el propósito de..., pero lo que resulta no es independiente del procedimiento que conduce al fin. "Pues en el cálculo el interés está siempre en lo que va a salir de él" (W&CV 139; LFM39, 100-02).

Del resultado del cálculo depende, por cierto, la aplicación del mismo. Es para aplicar tales resultados que calculamos. El cálculo no tiene ninguna otra justificación. "Cuando usamos los resultados del cálculo en la vida diaria [se trata de una cosa seria, diversa del juego]. Utilizo miles de veces, por ejemplo, la operación $8 \times 7 = 56$ en la vida diaria y por eso ella es algo serio para nosotros. Considerada por sí misma, sin embargo, esta multiplicación no se distingue en nada de una que efectúo por divertirme. La diferencia no está en las cuentas que saco y es por eso que al cálculo no se le nota si es en serio o si sirve para divertirnos" (W&CV, 170; cf. 104, 163).

El cálculo que tiene una aplicación interesante o beneficiosa lo adoptamos y convertimos en regla o norma de un cierto tipo de actividad. *Así* es cómo se multiplica, *así* como se cuecen habas, etc. Con la aplicación regular y generalmente aceptada, sacamos al cálculo fuera del campo de las acciones ordinarias, lo intemporalizamos, y lo hacemos independiente de la experiencia en su validez y su función para nuestra terminología. "Si se trata de un cálculo, lo *adoptamos* como un cálculo, esto es, lo convertimos en una *regla*. Hacemos que su descripción sea la descripción de una norma. Decimos: 'Compararemos a las cosas con esto'. Nos proporciona un método para describir experimentos diciendo que se apartan de esto en tanto. [...] Si lo llamamos un cálculo, es una representación completa que sirve ahora de estándar o fraseología para la descripción de un experimento. Podríamos haber adoptado $2 + 2 = 4$ porque dos bolas más dos bolas pesan lo mismo que cuatro. Pero una

vez que lo adoptamos, está por encima de experimentos, está petrificado."(LFM39, 98).

Es fácil confundir a la teoría con las actividades que dependen de lo que nosotros mismos postulamos, nuestros axiomas, reglas, e instrucciones de uso. Como esta confusión tiene graves consecuencias y sus efectos alcanzan lejos, es preciso limpiar de ella a la filosofía y al lenguaje. "Hoy se tiene la impresión de que es posible encontrar dos elementos completamente diversos en un manual de matemáticas: el cálculo y algo que parece que pudiera contener la justificación del cálculo. Pero lo segundo desaparece tan pronto como llegamos al cálculo. Lo que desaparece es la aparente descripción... Esencial no es más que el cálculo" (W&CV, 164).

Ubicado el 'lugar' de la necesidad lógica en las actividades habituales de manipular símbolos de acuerdo con reglas, normas, definiciones e instrucciones establecidas de cómo proceder o seguir adelante con lo que hacemos, todavía echamos de menos una definición de 'necesidad' que permitiera orientarse con seguridad al considerar el abigarrado paisaje de los muchos cálculos diversos. Tal definición es, sin embargo, imposible. Lo que tenemos, en cambio, son imágenes, representaciones pictóricas (*Bilder*) de tal necesidad. Ellas sirven a la investigación conceptual y desempeñan papeles específicos en ella, como el de inspirar ejemplos sugerentes, comparaciones clarificadoras y el de guiar la descripción de las analogías entre diversas funciones lógicas, entre otros papeles. Nuestras principales *representaciones* de la necesidad lógica, sostiene Wittgenstein, las encontramos en el lenguaje; ellas nos proponen comparar a la necesidad con un mecanismo inmaterial que lo penetra todo, con el orden interno de una obra musical y con una ley civil implacable que se hace valer inexorablemente. Tales imagenes dadas son, sin embargo, aunque útiles en ciertos respectos, peligrosas en otros. Proceden, generalmente, de simplificaciones uniformantes, de nuestra tendencia a sostener las analogías más allá de los límites de su validez, hasta tornarlas engañosas. El filósofo que

investiga las posibilidades de uso de los signos no debe confundir la representación imaginativa de un concepto con las funciones del correspondiente símbolo en el cálculo.

Wittgenstein dice a menudo que nos representamos a la necesidad lógica como una máquina (IF § 193; EPR 15-16; OFM I §§ 119-125; III § 81; IV § 48-49; LFM39, 196) y advierte contra esta representación.[3] Las confusiones que puede ocasionar esta imagen comienzan con la sugerencia de que puede haber cosas físicas capaces de ejemplificar, verificar o instruirnos acerca de la necesidad de las relaciones entre los símbolos del cálculo. Pero ni la naturaleza ni los artefactos materiales de la industria humana ofrecen ejemplos adecuados para representar operaciones lingüísticas necesarias. Proposiciones como: 'dos más dos son cuatro'; 'todas las personas tienen dos padres'; 'un número es o par o impar aunque a veces no sepamos cuál', no necesitan corroboración empírica y nada en el mundo puede afectar su validez o cambiar su sentido (LFM39, 200). Las llamamos necesarias precisamente por esto. Wittgenstein rechaza consistentemente a lo largo de toda su vida la asimilación de la relación causal y la necesidad lógica intralingüística. Las relaciones externas y las internas o conceptuales son enteramente diferentes. ¿Pueden las otras dos analogías exploradas por Wittgenstein, que menciona-

[3] "La máquina lógica sería un mecanismo etéreo que lo penetra todo. Hay que estar prevenido frente a esta imagen" (OFM I § 119; cf. §§ 119-125). "Aquí tiene el caso de la necesidad lógica. La lógica es un mecanismo hecho de un material infinitamente duro. La lógica no puede torcerse". (EPR, 16). "Cuando pensamos en una maquinaria lógica que explica la necesidad lógica, tenemos una idea peculiar de las partes de la maquinaria, una idea que hace a la necesidad lógica mucho más necesaria ..." (LFM39, 196). Cf. también la comparación de las reglas de una actividad con rieles que le fijan de antemano su curso necesario: IF §§ 218 ss. La máquina es, asimismo, el símbolo de su acción, dice Wittgenstein, y, en este sentido, un análogo de ciertos procesos de pensamiento, aparentemente previsibles: IF §§ 191-194 y C&E 405-406. No discutimos aquí este uso más complejo de la máquina como símbolo.

mos, entre necesidad lógica y ley civil, y entre necesidad lógica y obra musical, resultar más instructivas que la de la máquina con los cálculos? Al menos, en estos últimos casos, los términos de comparación no proceden de la naturaleza y sus partes materiales sino de instituciones humanas, como el mismo lenguaje y los demás procedimientos de manipulación de signos: la ley y su aplicación, la organización interna de la obra de arte.

Después de oir los dos primeros movimientos de una sonata, el tercero 'los sigue' y completa su sentido de una manera análoga a como la conclusión se sigue de las premisas. "La obra de arte nos fuerza, por decir así, a adoptar la perspectiva correcta; pero sin arte el objeto no es sino un pedazo de la naturaleza" (ObV 17-18). De las relaciones internas entre las partes de una pintura se puede decir lo mismo que de la obra musical; ellas parecen tener un fundamento (*Grund*) del que depende el sentido que les reconocemos. "Es como si la secuencia de estos temas correspondiera a un paradigma que ya se encuentra en nosotros" (OFM I § 171).[4] "La 'necesidad' con la que sigue la segunda idea musical a la primera (Obertura de *Fígaro*). No hay nada más tonto que decir que resulta 'agradable' escuchar a una tras otra.—Pero el paradigma[5] de acuerdo con el cual todo esto está 'bien' es, ciertamente oscuro" (ObV 112).

La disimilitud que priva de utilidad filosófica a esta analogía entre el cálculo y la obra es la expresada al final de la cita: para la 'necesidad' interna de la obra de arte no encontraremos un paradigma como los que podemos establecer para los cálculos de la lógica y las ma-

---

[4] Este parágrafo falta en la primera edición de OFM; fue agregado posteriormente a la primera parte del libro por los editores.

[5] ¿Qué entiende Wittgenstein aquí por 'paradigma'? En su acepción ordinaria un paradigma es, por decirlo así, un ejemplo ejemplar, un modelo concreto que se considera normal (como en 'Escuela Normal') pero no una norma. En este sentido me parece que justamente de la necesidad interna de la obra de arte *hay* paradigmas. Lo que no hay son cánones, esto es, sistemas de reglas para apreciar la presencia efectiva de tal necesidad.

temáticas (IF §§ 50-51). Además, esa necesidad artística está ligada a la obra individual y no establece un estándar universal para todos los casos del mismo tipo, como es característico de lo que adoptamos como regla o norma. "Supongamos que filmo cierto experimento. Luego puedo usar este filme como parte de una oración histórica: 'Malcolm hizo esto y esto'. Pero también lo puedo usar de otra manera. Pues puedo decir que voy a describir cada experimento futuro diciendo que o concuerda con este experimento o discrepa de él en tanto. Ahora sirve de estándar; este uso lo pone aparte y lo intemporaliza" (LFM39, 73; cf. 98). Finalmente, la actividad artística futura no queda nunca sujeta a norma, como ocurre con el cálculo, el cual, una vez inventado y fijada su técnica, no se puede llevar a cabo más que o correcta o incorrectamente (LFM39, 95). De la obra decimos que es buena o mala, no que es correcta o que no lo es.

La otra analogía de la necesidad en el lenguaje que Wittgenstein explora la ofrecen la ley civil y la actividad del juez. "Decimos que la gente condena a muerte a un hombre y luego decimos que la ley lo condena a muerte. 'Aunque el jurado puede perdonarlo, la ley no puede'. (Esto podría querer decir que no es posible sobornar a la ley, etc). La idea de algo superestricto, más estricto que ningún juez, la superrigidez. Se trata de que Ud. se siente inclinado a preguntar: '¿Tenemos una imagen de algo que sea más riguroso?' Es dudoso que la tengamos. Pero tendemos a expresarnos mediante un superlativo" (EPR 16). "También ocurre que decimos: 'la ley es *inexorable;* la gente puede soltar al culpable, la ley lo condena.' (O, también, la ley lo condena *siempre*)" (OFM I § 118). En otra ocasión, examinando la misma analogía para nuestra "idea de un tipo de superdureza", como la de la necesidad lógica, dice Wittgenstein: "¿Cómo se nos ocurre esta imagen? Primero trazamos un paralelo entre las expresiones que usamos para hablar del juez y hablar de la ley: decimos 'el juez lo condena' y también 'la ley lo condena'. Luego decimos de la ley que es inexorable y entonces parece que la ley fuera más inexorable que ningún juez; no te puedes imaginar siquiera que la ley fuera clemente" (LFM39, 197).

Nuestra tendencia a hablar en superlativos (*Über-Ausdrücke*),[6] que Wittgenstein desenmascara no sólo a propósito de las imágenes de la inexorabilidad de las relaciones lógicas sino también, por ejemplo, en sus análisis críticos de la idea de infinitud, entre otros, (IF §§ 97, 192, 389; OFM I § 124; EPR 15, 16; LFM39, 196-99), está estrechamente ligada con la exigencia que nos impele a defender la sublimidad de la lógica, que habría engendrado los errores del *Tractatus* que el filósofo denuncia en sus escritos de los años 30 (IF §§ 38, 89, 94). La tendencia a sublimar, tan peligrosa para la claridad del pensamiento y un ingrediente mayor de muchos enredos filosóficos, según Wittgenstein, oculta exitosamente un compromiso de la voluntad al que no queremos ver como tal. Preferimos instalar cualquier tipo de necesidad incontrarrestable que no depende de nosotros allí donde algo que hemos adoptado y decidido nos obliga a proceder de cierta manera establecida. Que la gente y los jueces pueden perdonar pero que la Ley no perdona nunca, ofrece un ejemplo caricaturesco de esta forma de mala fe. "Pues la palabra 'necesidad' (*muss)* expresa que no nos podemos desprender de *este* concepto. (¿O debo decir que no nos *queremos* desprender de él?)" (OFM IV § 30). "Me decido a ver las cosas de cierta manera. Y también, por eso, a actuar así.... 'Tenía que ser así' significa que consideré que el resultado era una parte esencial del proceso... Esta necesidad muestra que adopté un concepto. Esta necesidad significa que me he movido en un círculo" (OFM VI §§ 7-8).

Decidimos dejarnos guiar en nuestras acciones por una técnica aprendida hace mucho y repetidamente practicada; pero, por alguna razón, insistimos en ver como necesidad avasalladora lo que no es sino nuestra disposición a adaptarnos y a acatar las cosas como son. Wittgenstein no explica porqué nos resistimos de ordinario a ver con claridad las cosas más próximas, en particular lo que tiene relación con

[6] 'Über-Ausdruck' parece ser un neologismo inventado por Wittgenstein (como en Ueber-Mensch = superhombre). Quiere decir 'superexpresión' y/o 'expresión suprema'. Wittgenstein usa también la frase 'philosophischer Superlativ' (IF § 192), una adaptación de la palabra 'superlativ' en su acepción gramatical.

la conducta habitual y con la voluntad empeñada en la vida cotidiana, con las formas de la vida. Pero cree con firmeza que todo lo próximo y más familiar escapa a la atención y es lo más difícil de ver y de describir. En términos generales su actitud en este respecto recuerda lo que dejó dicho von Hoffmannsthal: "Lo profundo está escondido. ¿Dónde? En la superficie".

> *Pero ¿porqué digo que* estoy obligado *si se trata de mi decisión? Pero, ¿no puedo estar obligado a decidirme?*
> *Si se trata de una decisión espontánea, ¿no significa eso solamente que es así como actúo? No preguntes por la razón.*
> *Dices que estás obligado; pero no puedes decir qué te obliga.*
>
> (OFM VI § 24)

Por otra parte, ¿qué se probaría si fuese posible demostrar que realmente no nos podemos imaginar que la ley sea flexible o, del mismo modo, que una teoría viola el principio de contradicción?; si resulta de veras impensable que la ley pueda perdonar al criminal o que hay un número primo mayor que todos los demás números primos, ¿qué se sigue de ello? ¿Quiere eso decir que estamos ante una imposibilidad psicológica, o ante cierta limitación de la capacidad de pensar del género humano? El filósofo platonizante contrasta la compulsión psicológica con la necesidad lógica y estima que aquélla carece de interés para la filosofía, que es una disciplina sobre las relaciones internas entre conceptos. Pero para Wittgenstein esta oposición contrastante es un extravío filosófico, puesto que carecemos de dos experiencias diversas de necesidad que nos autoricen a

---

[7] Debo la aclaración de este punto a Pears (1987/88, II, 473-74, n. 29), quien destaca la siguiente observación en IF § 140: "Denn wir könnten geneigt sein, uns auch so auszudrücken: wir seien höchstens unter einem psychologischen Zwang, aber unter keinem logischen. Und da scheint es ja völlig, als kennten wir zweierlei Fälle." ("Pues podríamos también sentir deseos de expresarnos así: estamos sometidos a lo sumo a una compulsión psicológica, no lógica. Y entonces sí que parece que conociéramos dos tipos de casos.")

hacer tal distingo (IF § 140).[7] Toda compulsión lógica es también y a la vez psicológica. No hay casos de pura necesidad lógica pensados por nadie; el distingo es puramente verbal. Por eso, este trillado argumento no prueba nada. En cambio, una vez que comprendemos que las reglas son un componente de la forma humana de vida, entendemos lo que Wittgenstein dice sobre la necesidad lógica. Ésta también es un ingrediente de la vida que pertenece, en particular, a los sistemas establecidos de símbolos que son universalmente aceptados y normalmente aplicados. Tal es el sentido de la declaración de Wittgenstein según la cual "las matemáticas son, en último término, un fenómeno antropológico" (OFM V 26). El temor de que la necesidad lógica quede, así concebida, demasiado cerca del azar de que precisamente los nuestros, y no otros, sistemas simbólicos hayan sido alguna vez establecidos, no es compartido por Wittgenstein. A él se lo ve incluso dispuesto a pensar en ocasiones que necesidad y contingencia andan mezcladas una con la otra, como dice en *Sobre la certeza* que ocurre en el caso del fundamento incuestionado de nuestras actividades investigativas, reflexivas y críticas.

Si nuestras representaciones no arrojan luz sobre la necesidad lógica en el lenguaje, el único camino abierto es el de la descripción de los usos de 'necesidad'. Wittgenstein muestra, también en este caso, que si no tenemos ni conceptos ni imágenes suficientemente confiables que nos guíen hay que comenzar con la investigación de las funciones de las palabras en la lengua, describir los usos. Todo lo demás dependerá de esto. Pregunta, en consecuencia: "¿Cuál es tu paradigma de necesidad? Muéstrame, primero, lo que llamas necesidad y luego discutiremos si eso es necesidad o no" (LFM39, 241).

Analizando los varios usos de 'necesidad' sostiene Wittgenstein en sus lecciones del año 39 que, dados ciertos axiomas y reglas, decimos que de 25 × 25 resulta necesariamente 625. ¿Cuál es nuestro paradigma de necesidad aquí? Su respuesta es que "tenemos varios paradigmas en este caso. Uno es la *regularidad.*" Siempre resulta lo mismo; todos estarán de acuerdo en ello, etc. Pero cuando decimos:

*'Es necesario que venga acá'—no podemos arreglárnosla sin él; si no viene ocurrirá algo malo. En este caso, si declaramos que algo es necesario, tiene que haber algo que sale mal si ello no ocurre.—O podría tratarse de un juego en el que algunas jugadas son necesarias y otras no. '*Aquí *las reglas establecen que hay que virar a la derecha;* aquí *puede avanzar en la dirección que Ud. quiera'. Lo necesario es lo que está determinado por las reglas.—Podemos preguntar en seguida: '¿Era necesario o arbitrario establecer estas reglas?' Ahora podríamos decir que una regla es arbitraria si la formulamos sólo por divertirnos y necesaria si la vigencia de tal regla fuera cosa de vida y muerte. Debemos distinguir entre la necesidad en el sistema y la necesidad de todo el sistema. Tenemos que distinguir entre diversos sentidos de 'necesario'.*

(LFM39, 241-42)

La investigación de los usos de palabras que Wittgenstein propone considera por igual *todos* los usos de una palabra, en este caso, todos los de 'necesidad', de 'necesario' y niega expresamente que haya usos o significados en algún sentido privilegiados. Esta posición ha sido interpretada a veces como señal de que el filósofo está dispuesto a admitir una arbitrariedad libertina en materias lógicas y semánticas. El reconocimiento de la variedad de los usos y de los sentidos de una palabra equipararía errónea y odiosamente a la necesidad lógica con otros tipos 'inferiores' de necesidad. Wittgenstein ha sido acusado, en efecto, de sostener que la necesidad lógica es opcional, que podemos elegir no jugar el juego de lenguaje de la lógica, y también de afirmar que las leyes de la lógica y de la inferencia son meramente normativas y no propiamente necesarias. Estas acusaciones[8] han sido rechazadas con éxito por autores que han visto que si bien la idea de necesidad lógica de Wittgenstein está ligada a problemas sin

[8] Véase, por ejemplo: Edward J. Nell (1960-61), Michael Dummett (1959). Una respuesta al artículo de Nell se puede encontrar en Charles S. Chihara (1966).

resolver y a dificultades pendientes de análisis, no se la puede interpretar como una que niega la vigencia de las leyes lógicas del razonamiento. Es, asimismo, un grave malentendido creer que Wittgenstein dice que tales leyes son una invención arbitraria nuestra. Wittgenstein no reduce las reglas de inferencia, por ejemplo, a la condición que habitualmente se les atribuye a los postulados y las definiciones.[9] Cuando sostiene que nuestros símbolos y sus relaciones en el lenguaje tienen algo de arbitrario sólo quiere decir que no nos son dictados por la realidad de la que hablamos. Habiendo abandonado la idea temprana según la cual el lenguaje repite al mundo, sostendrá, en cambio, en su período maduro, que nuestros símbolos provienen de una combinación de lo que es conveniente o adecuado a la situación en que nos encontramos con algunas decisiones que, por ser infundadas, bien podemos llamar arbitrarias. 'Arbitrario', en este uso, se opone a 'impuesto por lo que las cosas son' y no a 'forzoso dentro del cálculo'.

La necesidad lógica, como Wittgenstein la describe, no determina las operaciones del pensar correcto en un sentido real y psicológico de la expresión. Se trata de un fenómeno intra-lingüístico.[10] Desde luego, es perfectamente posible violar las leyes de la inferencia, aunque comunmente

---

[9] Arnold Levison (1986). Este excelente artículo pone en su sitio la relación de Wittgenstein con la necesidad lógica como se la entiende habitualmente. No se interesa en explorar, sin embargo, la originalidad de la tematización wittgensteiniana de la lógica del lenguaje y su correspondiente necesidad. Resulta útil, por eso, sobre todo para corregir los errores de interpretación de otros escritores recientes de habla inglesa que se han referido al mismo tema.

[10] Los realistas, que tienen decidido de antemano que la necesidad lógica sólo queda bien explicada si se la funda sobre bases objetivas y extralingüísticas, rechazan las conclusiones de Wittgenstein por considerarlas ya sea insuficientes como explicación de lo que se llama habitualmente las verdades necesarias de la lógica y las matemáticas, ya sea como productos de alguna forma de escepticismo. Esta opinión ignora totalmente, por cierto, tanto el sentido original de los planteamientos de Wittgenstein como los límites críticos que el filósofo le fijó tanto a su método de investigación como a las conclusiones del mismo. Una discusión iluminadora de este aspecto de la cuestión de la necesidad se puede encontrar en el capítulo 7, *Necesidad*, del libro de David Pears (1971).

no nos conviene hacerlo. Ellas sólo son inexorables en el sentido de que si las quebramos comenzamos a hablar sin sentido, dejamos de ser entendidos, lo que decimos tiene consecuencias indeseables, etc. Las leyes de la inferencia, las reglas lógicas son, pues, leyes de la significación y no de nuestras relaciones con ellas. No nos obligan más que cuando queremos pensar y hablar con sentido. Wittgenstein separa estas normas y leyes no sólo de nuestras operaciones mentales sino de todas las reglas y leyes que se pueden descubrir estudiando procesos reales. Muestra que al reconocerlas como inexorables establecemos de antemano que no hay nada en la realidad que les corresponda o las satisfaga (OFM I §§ 120, 128). De manera que tales leyes no son ni partes de la realidad ni realizan el trabajo de forzarnos a pensar de cierta manera. "La regla no trabaja pues todo lo que ocurre de acuerdo con ella es una interpretación de la regla" (OFM IV § 48).

Por otra parte, algunos pensadores que reconocen, como Wittgenstein, la diferencia general entre lo lógico y lo empírico, interpretan la necesidad lógica como resultado de la vigencia de ciertas normas supra-reales. En su polémica contra esta posición sostiene Wittgenstein que también en este caso tendemos a dejarnos guiar por una imagen. En efecto, si soy capaz de controlar un razonamiento y hacer un juicio sobre su corrección parece sensato pensar que aplico ciertas normas independientes de los procesos de razonar y de juzgar gracias a las cuales los evalúo. Así sería como formamos la representación de la existencia independiente de ciertas entidades ideales que regulan el uso que hacemos de ellas. Independiente, en este caso, se refiere tanto al uso de tales normas como a las ocasiones en las usamos. Wittgenstein, como hemos mostrado antes, rechaza tal independencia: la regla pertenece al uso y éste a las ocasiones en que viene al caso. La técnica de sumar, una vez dominada, contiene todo lo que hace falta para estimar la corrección de las operaciones de esta clase. El cálculo en general se lleva a cabo reflexivamente, circunstanciadamente: estamos interesados en su resultado y en que sea el correcto de

acuerdo con el procedimiento establecido que aprendimos, dominamos y elegimos para esta ocasión.

Las oraciones necesarias son verbales o carecen de contenido empírico; esto quiere decir que son reglas gramaticales o se refieren al uso de los símbolos de un lenguaje. Aunque "El amarillo es más claro que el negro" parece no decir nada sobre cómo se usa una terminología, bien visto eso es precisamente lo único que dice. Es, por otra parte, una oración que no puedo negar mientras me atengo a los usos establecidos. La necesidad lógica en que Wittgenstein se interesa no se define, sin embargo, ni por las cualidades de ciertas oraciones ni por los límites de mi capacidad de negar, de representarme o de operar con palabras. Las dos interpretaciones de la necesidad lógica que la ligan a las características de ciertas proposiciones y a la imposibilidad de efectuar ciertas operaciones, como la de negar, por ejemplo, que 'el amarillo es más claro que el negro', separan mal, de acuerdo con Wittgenstein, el ámbito en el cual se pone de manifiesto la necesidad. Por influencia de la discusión del problema de la necesidad, la convierten ya en un rasgo lógico-formal, ya en una imposibilidad psicológica. Porque arrancan de un aspecto de lo que está en discusión y se quedan allí, estas interpretaciones no trabajan sino con una parte de lo que Wittgenstein tiene en vista en su investigación.

La necesidad es un fenómeno lingüístico en el que está envuelta no sólo la forma de las operaciones simbólicas sino el lenguaje como tal. Este entraña siempre situaciones concretas que pertenecen a una manera de vivir, al modo como un grupo humano habita el planeta y se las arregla en él. La necesidad lógica, aunque lingüística, no se genera dentro del lenguaje en sentido estrecho o entendido como la actividad especializada de manejar una terminología para expresarse y comunicarse. Es preciso considerar también la inserción de la actividad lingüística en una *praxis* vital. La necesidad lógica pertenece a *nuestro uso* de los elementos del lenguaje, no a las relaciones entre estos elementos considerados apar-

te de sus funciones en la vida que opera con ellos; originariamente la necesidad lógica no proviene tampoco de las relaciones del pensamiento apráctico con sus símbolos. Es el uso establecido, repetido, enseñado y aprendido, el uso que concita y refleja el acuerdo universal en una comunidad lingüística y está ligado a necesidades vitales y naturales, el que pone la necesidad. Somos nosotros los implacables en ciertas prácticas, sostiene Wittgenstein, los que le damos su inexorabilidad a las relaciones internas entre partes de nuestra terminología y los que, una vez establecidas ciertas técnicas, le ponemos indirectamente, mediante sus reglas, límites al pensar, a la representación, a la imaginación habituales.

> *Pues lo que llamamos 'contar' es, en efecto, una parte importante de las actividades de nuestra vida. Así es que contar y calcular, por ejemplo, no son un pasatiempo. Contar (esto es, contar* así *como lo hacemos nosotros) es una técnica que se usa diariamente en las más variadas operaciones de nuestra vida. Y es por eso que aprendemos a contar como lo aprendemos: mediante prácticas interminables, con despiadada exactitud. Por eso se insiste de manera implacable que todos digamos 'dos' después de 'uno' y 'tres' después de 'dos', etc.*
>
> (OFM I § 4)

Aparte de cómo llegamos a poder pensar y decir lo que pensamos y decimos, las teorías de la necesidad lógica hacen valer a menudo que los hombres no podemos pensar que un objeto es diferente de sí mismo o que 2 + 2 no es igual a 4 o que hay cuerpos que no ocupan lugar en el espacio. Esta imposibilidad general y sostenida ha sido interpretada lógicamente, en el sentido de Frege, por ejemplo, o psicológicamente, como un límite que impide desarrollarse a determinados procesos de pensar. Me pongo en el caso de tratar de pensar lo que no se puede pensar. Wittgenstein dice: "Miro, pues, mi lámpara y digo: 'esta lámpara es diferente de ella misma'. (Pero no pasa nada). No veo, por ejemplo, que esto es

falso sino, más bien, que no puedo hacer nada con esto. (Excepto cuando la lámpara centellea y vibra a la luz del sol; entonces puedo expresar esto de lo más bien con aquella frase). También es posible provocarse una especie de calambre intelectual simulando que uno trata de pensar lo imposible pero fracasa. Tal como se puede hacer como si uno estuviera tratando (en vano) de atraer hacia sí un objeto distante mediante la sola voluntad. (Haciendo lo cual se pone cara de indicarle al objeto que se acerque)" (OFM I § 132). Y en otra ocasión agrega: "Lo característico del *no se puede* lógico es que uno ni siquiera puede tratar" (LCam32-35, 18).

Resumiendo podemos decir que, según Wittgenstein, la necesidad lógica no resulta de la relación del pensar y el lenguaje con una realidad extralingüística que nos obligara a hablar y pensar de cierto modo (OFP2 § 190). Pero tampoco resulta del pensamiento como tal, considerado aparte de la realidad (si esto fuese posible). La noción de leyes del pensar que regularían sus operaciones, como ser la inferencia y los procedimientos aritméticos, es ambigua y oscura. ¿Se trata de leyes psicológicas o de una obligación impuesta por leyes de los contenidos pensados o de un arreglo divino que hace posible que los hombres conozcan la verdad? En ninguno de los tres casos se justificaría que hablásemos de 'necesidad lógica' en un sentido propio de la expresión pues la necesidad radicaría en ciertas características de la especie humana, en determinadas cualidades de la naturaleza, las leyes del movimiento, digamos, o en la voluntad divina. No es eso lo que llamamos lógica, sin embargo (OFM I §§ 160-65; LFM39, 121). Con el fin de evitar los varios problemas de interpretación de esta clase de necesidad llegamos a la mitología y comenzamos a hablar de la lógica misma como de un poder al que no podemos resistir y como de una autoridad inflexible que nos hace varias exigencias.

"No es la lógica la que me obliga", dice Wittgenstein (OFM III § 16). "Es *otra cosa* la que me obliga a reconocer

que cierta proposición está de acuerdo con la lógica." "Estamos inclinados a creer que la demostración *lógica* posee una fuerza demostrativa propia absoluta que procede de la seguridad incondicionada de las leyes lógicas fundamentales y de las leyes de inferencia. El caso es, sin embargo, que las proposiciones demostradas de esta manera no pueden ser más seguras que la corrección del modo como las leyes de inferencia son *usadas*" (OFM III § 43). "La demostración tiene que ser un suceso perceptible. O también: la demostración es el suceso *perceptible*. No algo detrás de la demostración; lo que demuestra es la demostración." (OFM III § 42).

Leyes o reglas o principios: por mucho que la imaginación los dote de fuerza, de capacidad de efectuar los resultados del cálculo que nos parecen incomprensibles sin su agencia, no aclaramos nada por esta vía. Wittgenstein dice: "Vemos la máquina matemática que, movida por las propias reglas, no obedece sino a leyes matemáticas, no a leyes físicas. Quiero decir, el trabajo de la máquina matemática es más que la imagen (*Bild*) del trabajo de una máquina" (OFM IV § 48). La necesidad y la contingencia deben ser ubicadas en los contextos a los que pertenecen. El determinismo y el indeterminismo son rasgos de sistemas simbólicos que, habiendo sido establecidos previamente, poseen una o la otra de estas propiedades.

Wittgenstein liga, en último término, la necesidad lógica a la voluntad humana o, mejor dicho, a la actividad práctica en la que la voluntad está comprometida. Adoptamos procedimientos y criterios, establecemos normas, reconocemos leyes, consentimos en lo que se nos enseña y por lo general decidimos hacer lo que los demás (OFM IV § 30). "Entonces, lo que le pides a Dios no es un mensaje ni una intuición; sino que es una *decisión* lo que quieres" (LFM39, 109) Las diversas posiciones de la voluntad comprometida en actividades prácticas no son arbitrarias sino razonables (LFM39, 143). Dependen de motivos, situaciones, resultados, fines que forman parte de la existencia normal de los agentes. La mayor

parte de las veces, dice Wittgenstein, nos decidimos por lo que nos resulta natural (LFM39, 107, 128). Esta naturalidad depende de que siempre nos encontramos ya en un trato familiar con las instituciones y técnicas establecidas, de que pertenecemos a un mundo al que, en buena medida, aceptamos como es. Se trata de una naturalidad que nos abarca y contiene nuestras razones para actuar como lo hacemos. Las innovaciones son siempre prolongaciones de lo viejo, extensiones de lo consabido.

El oscuro nexo entre necesidad y voluntad permite sostener que cuando digo que tengo que sacar determinada conclusión, rendirme a la evidencia de una demostración u operar con ciertos símbolos de acuerdo con sus reglas de aplicación, también podría decir que lo quiero hacer y esta última expresión no es más infiel al orden de las cosas que la más habitual. Esta voluntad de que aquí se trata es todo menos arbitraria: consiste de un querer que se pliega o se adapta a lo vigente, que acata lo patentemente manifiesto para todos, que se atiene a lo aprendido y consuetudinario. No se trata de una voluntad que quiere ser algo especial o excéntrica y se aparta de las normas de lo razonable, de lo común y corriente sino de una voluntad acomodada a la racionalidad generalmente practicada en su medio social. Esta voluntad, aunque conforme, no deja de ser una voluntad por eso. Esta es la razón por la cual Wittgenstein rara vez se vale del sustantivo 'Notwendigkeit' (necesidad) para referirse a la forzosidad lógico-matemática. Habla casi siempre del '*muss*' lógico (en inglés: '*the logical must*'), 'el tener que' hacer de determinada manera, 'el haber de' proceder así o 'el deber de' actuar de cierto modo.[11] Todas estas frases requieren un agente a quien atribuirle la actividad necesaria, apuntan a la voluntad envuelta en la actividad que prosigue de manera necesaria. El sustantivo, en cambio, como Wittgenstein mostró a menudo a propósito de otros problemas, nos empujaría a imagi-

---

[11] Otras expresiones usuales en su vocabulario para relaciones internas necesarias son: *sein müssen, Unerbittlichkeit, logische Unmöglichkeit, nicht sein können*, etc.

nar que 'necesidad' es el nombre de una cosa o proceso, de algo sustantivo que será preciso encontrar detrás de las actividades de manipular signos. "Müssen", por el contrario, se usa generalmente para referirse a conductas.[12]

La voluntad ligada a la necesidad lógica es, por lo general, consistente y duradera; su aceptación de las 'cosas como son' es socialmente compartida y considerada no tanto como un acto singular sino simplemente como parte de la actitud debida y obvia. Se trata, por esto, de una voluntad que tiende a no verse como tal y a no ponerse de manifiesto para otros. *Así se hace* y seguir la costumbre más parece una forma de pasividad que de actividad. La retirada de la voluntad del escenario de la conducta no equivale a su inexistencia o exterminio, sin embargo. El que se atiene a un procedimiento familiar, saluda extendiendo la mano derecha, por ejemplo, aplica una fórmula de comportamiento y confirma la costumbre de comenzar por saludar al otro aunque crea, al hacerlo, que no hay en el mundo otro modo de saludar ni la alternativa de quedarse impasible frente al recien llegado. La perfecta coincidencia de la voluntad con una acción habitual, la naturalidad con que se atiene a reglas o leyes, la facilidad con que aplica las técnicas que domina, etc., crean la apariencia que todo va de suyo y hacen parecer superfluo que se busque una explicación filosófica del orden que reina en las operaciones del lenguaje y en los otros cálculos. Si en alguna circunstancia queremos explicar nuestra conducta habitual tendemos a llenar el hueco mental que suele acompañar a la actividad consuetudinaria con la imagen de una necesidad ajena a todo querer.

---

[12] El Diccionario Duden (*Deutsches Universal Wörterbuch*, 1983), que trae ejemplos de uso de palabras, ofrece, para "müssen", una gran mayoría de ejemplos que se refieren explícita o implícitamente a conductas (implícitamente: *der Brief muss noch zur Post*). Pero los tres siguientes, que ilustran usos enteramente ordinarios del verbo, parecen no cumplir esta condición. 1) *Warum hat gerade mir so etwas passieren müssen*; 2) *So muss es gewesen sein*; 3) *Geld musste man haben.*

¿Por qué digo siempre que la regla obliga? ¿por qué no menciono que puedo querer *seguirla? Pues esto último es igualmente importante.*
Pero tampoco quiero decir que la regla me obligue a actuar de esta manera; sino que me hace posible atenerme a ella y dejarme obligar por ella.
Quien juega un juego, por ejemplo, se atiene a sus reglas. Y es un hecho interesante que los hombres erijan reglas por divertirse y que luego se atengan a ellas.
(OFM VII § 66; cf. LFM39, 63)

La historia natural del hombre, el animal cultural, *incluye* al fenómeno de la lógica. Pero no como un hecho más de esta historia, que consta de sucesos empíricos conocidos hipotéticamente. La lógica, para Wittgenstein, aunque en sentido amplio un asunto antropológico, pertenece al orden de las condiciones y antecedentes del significado o de la actividad simbólica de los hombres y no al orden de los sucesos naturales.[13] Esta posición en la historia del hombre no confiere a la lógica un carácter absoluto o incondicionado, sin embargo. Ella, a su vez, tiene condiciones: presupone, por ejemplo, aquel acuerdo o consenso entre los hombres que consiste en compartir una manera de vivir. Pero tan pronto como usamos un lenguaje, adoptamos una representación de las cosas y calculamos, formamos conceptos y razonamos y nos comportamos de acuerdo con convenciones, la lógica es parte de nuestra historia natural. Uno de sus interlocutores imaginarios le hace esta objeción característica a Wittgenstein: "Lo que dices parece conducir a hacer de la lógica algo que pertenece a la historia natural del hombre. Y esto resulta incompatible con la dureza del 'tiene que ser' (*muss*)". La respuesta dice:

---

[13] El ideal de una filosofía capaz de pensar un *a priori* natural del sentido lo expresa Wittgenstein de diversas maneras. Este es un ejemplo: "*Nicht Empirie und doch Realismus in der Philosophie, das ist das schwerste*" ("Empirie no pero sí realismo en la filosofía; eso es lo más difícil") (OFM VI § 23).

> *Pero el 'tiene que ser' lógico es un ingrediente de las oraciones de la lógica y estas* no *son oraciones de la historia humana. Si una oración de la lógica dijese: los hombres coinciden de esta y esta manera (y esa sería la forma que tendría la oración histórico-natural) entonces su contraria diría que existe aquí una* falta *de consenso. No que hay un consenso de otro tipo.*
> *El acuerdo entre los hombres, que es una presuposición del fenómeno de la lógica, no es una acuerdo de las opiniones, y menos aún de las* opiniones *acerca de los problemas de la lógica.*
>
> (OFM VI § 49)

El fenómeno de la lógica, considerado en esta perspectiva básica y general, no coincide, por cierto, ni con las llamadas leyes lógicas ni con las supuestas oraciones de la lógica.[14] La lógica en este otro sentido es previa a la verdad o falsedad de las oraciones (IF § 242; OFM I § 156) y es más bien expresiva que discursiva. Pertenece, con la gramática filosófica en el sentido de Wittgenstein, al contexto de la práctica humana de proceder de acuerdo con reglas, en particular, de operar con símbolos siguiendo reglas gramaticales. Consiste de "todas las condiciones necesarias para la comprensión (del sentido)", "el método necesario para comparar una oración con la realidad" (GF IV, 88). Nos *muestra* (*die Logik zeigt*), dice Wittgenstein (OFM I §§ 134), lo que entendemos por 'oración' y por 'lenguaje'. Son precisamente las cosas que sabemos sin cuestionarlas y las que todos llamamos de la misma manera las que muestra la lógica del lenguaje.

---

[14] Morris Lazerowitz (1986) discute todo el problema de la necesidad y el lenguaje en Wittgenstein en términos de proposiciones necesarias y de aseveraciones *a priori*, lo cual genera la falsa impresión de que Wittgenstein trata estos problemas en sus términos tradicionales y en el nivel que tales planteamientos del pasado filosófico le asignan a la cuestión de la necesidad.

Mientras se piensa que no puede ser de otro modo se hacen inferencias lógicas.
Esto quiere decir: mientras esto y aquello no es puesto en cuestión de ninguna manera.
Los pasos que no se cuestionan son inferencias lógicas. Pero la razón por la que no se los cuestiona no es la de que 'seguramente corresponden a la verdad', o algo por el estilo, sino porque es justamente esto lo que se llama 'pensar', 'hablar', 'inferir', 'argumentar'. Aquí no se trata en modo alguno de una correspondencia de lo que se dice con la realidad; la lógica, más bien, antecede *a tal correspondencia; la antecede en el sentido en que el establecimiento de un método de medición es* previo *a la corrección o incorrección de la medición de cierta longitud.*
(OFM I § 156)

La filosofía describe (pero no explica: GF IV, 88-89) los diversos papeles de la lógica en el lenguaje; o clarifica las conexiones gramaticales implicadas por el lenguaje común, por los conceptos y las inferencias que forman parte de su uso, por el modo de representación contenido en él. Lo que la filosofía que habla de la lógica dice tampoco son genuinas oraciones o aseveraciones sino expresiones de reglas gramaticales o reflejos de tales reglas. Todo lo que ella puede hacer, en suma, es 'tabular reglas' dice una fórmula, algo exagerada (W&CV 184), que no describe bien a la filosofía como Wittgenstein la practica.

VI EL CONTEXTO DE LA NECESIDAD

Wittgenstein se ocupa del tema de la necesidad como parte de su investigación filosófica del lenguaje ordinario. No cambia, para referirse a este asunto, ni de tema general ni de enfoque, método o propósito: se trata de esclarecer un concepto que usamos habitualmente en diversos sentidos y al que varias teorías tradicionales tratan de explicar en su verdadero sentido. Wittgenstein no investiga la necesidad lógica atendiendo *primordial o exclusivamente* a las relaciones formales entre ciertas proposiciones que forman parte de la deducción, porque esta manera de necesidad formal,[1] ligada a un lenguaje especializado, sólo se puede clarificar una vez tengamos una exhibición sinóptica de los distintos usos de 'necesidad' en el lenguaje cotidiano, que es la matriz de los lenguajes técnicos o idealizados. "Todas nuestras maneras de hablar están tomadas del lenguaje normal que se refiere a los cuerpos en el espacio" (OF VI § 57; cf. VII § 71; XX § 213; IF § 81). Los comentarios de la obra de Wittgenstein demuestran, por lo general, haber tenido ciertas dificultades características cuando se trata de interpretar lo que el pensador dice sobre los diversos sentidos de 'necesidad'.

En el ensayo titulado "Grammar and Necessity" con el que termina el segundo volumen del comentario de las *Investigaciones filosóficas* de Baker y Hacker (1985, 263-347), se discute el planteamiento wittgensteiniano de la

[1] "¿Cómo es posible una 'formally certified proposition' (una proposición formalmente certificada)? Se trataría de una proposición a la que se le nota si es verdadera o falsa. Pero ¿cómo es posible descubrir, mirando a la proposición o al pensamiento, que ella es verdadera? El pensamiento es algo cabalmente diferente de la cuestión fáctica (*Sachverhalt*) que la proposición afirma" (OF IV § 44).

cuestión de la necesidad con más simpatía que verdadera comprensión o respeto. La exposición de Baker y Hacker es superior a muchos de los estudios dedicados a este tema. Desde luego, los autores no incurren en críticas de Wittgenstein como las de Dummett, que dependen de que el comentarista o no ha leído con atención lo que Wittgenstein dice o lo ha malentendido.[2] Pero, por otra parte, Baker y Hacker —tal como Dummett— tratan el problema de la necesidad según Wittgenstein fuera del contexto al que, de acuerdo con el filósofo, pertenece. Más aún, le suprimen todo contexto a la necesidad y estudian la cuestión abstractamente como si hubiese un concepto de necesidad dotado de un sentido autosuficiente aún apartado de todo.La supresión del contexto, sin embargo, equivale al sacrificio del significado, de acuerdo con Wittgenstein. La ignorancia u olvido del contexto, al uso de palabras carentes de función, al sinsentido.

> *Lo que caracteriza a una orden como orden, a una descripción como descripción o a una pregunta como pregunta, etc., es, como hemos dicho, el papel que la expresión de estos signos desempeña en la práctica entera del lenguaje. Esto es, si una palabra del lenguaje de nuestra tribu está correctamente traducida al inglés depende del papel que juega esta palabra en la vida entera de la tribu, las ocasiones en que se la usa, las expresiones de emoción que generalmente la acompañan, las ideas que por lo general suscita o las que inducen a decirla, etc., etc. Como ejercicio pregúntate: ¿En qué casos dirías que cierta palabra usada por la gente de la tribu constituye un saludo?*
>
> (CAM 102-103)

---

2 Michael Dummett (1959). Este ensayo es representativo de un grupo bastante numeroso de trabajos recientes que, como dice J. F. M. Hunter, se caracterizan por atribuirle a Wittgenstein soluciones a preguntas tradicionales que éste no ha formulado. "Tratan de decidir, por ejemplo, si él [Wittgenstein] es un convencionalista o un constructivista, o exactamente qué versión de tal teoría es la que adopta..." (1973, 173-74). Véase el análisis crítico de los planteamientos de Dummett por Cora Diamond (1991b).

Baker y Hacker, en la obra citada, desenfocan la investigación wittgensteiniana de la necesidad presentándola como una investigación relativa a proposiciones que ya han sido reconocidas en la tradición como verdades *a priori*, esto es, como "aseveraciones matemáticas, proposiciones metafísicas y leyes de la lógica" (1985, 263). "En el proceso de ofrecer una explicación de la naturaleza de tales proposiciones, él [Wittgenstein] dió cuenta detallada y comprensivamente de la condición [*status*] peculiar de estas proposiciones, una explicación que permite entender nuestra inclinación a llamarlas 'verdades necesarias'" (ibid). Esta fórmula de Baker y Hacker es singularmente inadecuada para abordar lo que dice Wittgenstein pues, como sabemos, éste negaba que los enunciados de las matemáticas y de la metafísica sean oraciones o proposiciones en el sentido propio de la palabra, ya que ellos no se refieren a estados de cosas en el mundo. Faltan en la fórmula de estos comentaristas, además, varios asuntos principales de la investigación de los usos de necesidad por Wittgenstein; como ser, la negación de la llamada necesidad natural debido a que no hay experiencia de procesos necesarios (LCam30-32, 93); la diferencia entre la 'necesidad' física y la gramatical (CAM 56) y la pertenencia original de la necesidad al lenguaje de las actividades prácticas del hablante que ha sido entrenado en determinadas técnicas (OFM I §§ 120-22; 171; III § 30-31; IV §§ 27-29; 35; VII § 67; LFM39, 128-29, 196-99, 241-42, 289; ObV 112), entre otros. El comentario de Baker y Hacker no considera debidamente, como consecuencia de su enfoque, ni la cuestión general de *las conductas* que se rigen por reglas, ni la cuestión especial de las reglas y definiciones *que operan en el lenguaje*, o necesidad gramatical. Por otra parte, Baker y Hacker deciden ignorar, a propósito de la necesidad lógica, que Wittgenstein niega expresamente que tenga sentido hablar de proposiciones en general. "Nuestra manera de hablar de proposiciones es hacerlo siempre a propósito de ejemplos específicos, pues no podemos hablar de ellas con mayor generalidad que la de lo que decimos sobre juegos específicos" (LCam32-35, 20).

La investigación del lenguaje, como Wittgenstein la entiende y lleva a cabo, es investigación de actividades o prácticas: hablar y expresarse mediante símbolos, comunicarse, dar órdenes y enseñar, cantar, hacer teatro y sacar cuentas, son actividades prácticas humanas en cuyo curso se usa el lenguaje dotado de sentido cuyas funciones específicas (en estas y otras actividades) interesan al filósofo en primer término. Características de este campo de estudio y de la manera de abordarlo de Wittgenstein son, por ejemplo, las preguntas por la ocasión en que usaríamos una palabra o frase cuyo sentido investigamos (OFP2 §§ 200-04). ¿En qué circunstancias o para qué fines resultaría adecuado decir: "yo sé que los demás hijos de mis padres son hermanos míos"? Si logramos imaginar *una actividad* en la que sería común y corriente expresarse así, le podemos asignar un sentido a esta oración que, a primera vista, parece carecer de propósito. El contexto de lo que los agentes dicen con sentido son, pues, las actividades que poseen un significado para ellos. La clarificación filosófica de los múltiples significados de una palabra devuelve, por eso, los distintos usos de una palabra a las diversas prácticas en que se la aplica, a "las circunstancias que *le confieren* sentido a esta oración" (Certeza § 425), y examina tales usos allí. Elizabeth Schwartz dice con razón:

> *Manipular conceptos formales sin el cálculo que los determina conduce, para Wittgenstein, a la fantasmagoría de reglas que giran en el vacío y adquieren la apariencia de superreglas.... Conduce, además, a una mitología de los objetos establecidos, no en lo suprasensible, pero sí en lo supralingüístico y convertidos en supraobjetos. Hipostasiar de esta manera lo dado psicológicamente convirtiéndolo en super-objeto y a la regla en superregla, equivale, en ambos casos, a salir de lo cognoscible y correr el doble peligro, sugerido en el* Tractatus *4.1121 y descrito en las* Observaciones filosóficas *[OF § 24] como 'una mitología del simbolismo o de la psicología'.*
>
> (Schwartz 1992, 228)

El procedimiento destinado a evitar los extravíos lingüísticos y conceptuales de la metafísica consiste, piensa Wittgenstein, en devolver las palabras a su lugar propio o *Heimat* (IF § 116) en el lenguaje y constituye una parte decisiva de lo que el filósofo llama investigar *los usos* o *aplicaciones* de un símbolo. El tema de tales investigaciones resulta ser, como se puede apreciar, bastante complejo: pues se trata de las operaciones del lenguaje ordinario insertadas en formas de vida determinadas (UFP1 §§ 913, 936; OFP1 § 240). Pues, aunque el contexto es indispensable para la determinación del significado, resulta a veces que ni siquiera él es suficiente para clarificar el uso. Refiriéndose a palabras que funcionan como especificaciones temporales dice Wittgenstein que a veces usamos 'ahora' en contextos similares a aquellos en los que aparecen palabras o frases temporales como 'mediodía', por ejemplo, o 'las cinco de la tarde'. A pesar de la analogía de los contextos, Wittgenstein concluye su investigación de 'ahora' diciendo que: "La función de la palabra 'ahora' es completamente diferente de la de una especificación de tiempo. Esto se puede ver fácilmente si consideramos el papel que esta palabra desempeña realmente en nuestro uso del lenguaje. Pero este papel es oscurecido si, en vez de mirar al *juego de lenguaje completo*, sólo consideramos los contextos, las frases del lenguaje en las que figura la palabra" (CAM 108).

Pero estos aspectos del contexto, del juego completo, etc., propios del tema de investigación wittgensteiniano no son sino algunas de las cosas que la filosofía tiene que tomar en cuenta para cumplir su tarea. En ciertos momentos, la clarificación tiene que mencionar, también, como parte decisiva del campo bajo escrutinio, a los que efectúan las actividades que se acompañan de lenguaje, a los agentes: los albañiles, los vendedores de leña, los niños que juegan a los trenes sin haberlos visto, los lectores que leen sin comprender, los que forman series de números y de pronto, sin querer, dan la impresión de cambiar las reglas que han venido aplicando antes (OFP2 § 400), los miembros de la tribu que cuenta

'uno, dos, tres, cuatro, muchos', los filósofos que dicen 'sé que lo que veo es un árbol', entre otras personas activas. Estos agentes no son, en todos los casos, determinados individuos, pero siempre son personas como nosotros que nos resultan comprensibles, aunque a veces sólo después de un pequeño esfuerzo de imaginación. Pero en la discusión del concepto wittgensteiniano de necesidad de Baker y Hacker no se encontrará ninguna alusión a agentes; y era inevitable que faltaran tales personas ya que son las actividades humanas mismas las que han desaparecido de la consideración de la necesidad a pesar de que se trata de explicar una obra de Wittgenstein.

Esta tendencia incontrolada a la abstracción es una característica bastante común en la literatura secundaria sobre Wittgenstein. No obstante la insistencia del filósofo en el carácter contextual de los significados, la mayoría de los expositores del tema de la necesidad en su obra lo explican ignorando sus lazos con las actividades prácticas en las que la necesidad se impone o es invocada por alguien, donde constituye una reafirmación de las instituciones establecidas, o es reconocida y acatada como tal. Aunque Baker y Hacker comienzan declarando (1985, 263 ss.) que el examen de la necesidad en las *Investigaciones filosóficas* toma la forma de un estudio de *las conductas que siguen una regla,* se desembarazan inmediatamente de la complicación y siguen tratando el asunto en su forma heredada, a saber, la de las relaciones entre proposiciones *a priori* consideradas fuera de todo contexto.[3] Dicen: "La discusión que sigue no es

---

[3] Ya en 1960 R. Bambrough llamó la atención sobre las consecuencias que se siguen para la crítica de que Wittgenstein se negara a expresar sus resultados en términos generales o como teorías. Si los lectores y expositores desean poner a los escritos de Wittgenstein en relación con la filosofía tradicional, se encontrarán con que éstos están formulados 'in another idiom' ('en otro vocabulario'), dice. "Evitando las generalidades que caracterizan a la mayor parte de las discusiones filosóficas, él [Wittgenstein] también evitó referirse a los consabidos 'problemas de la filosofía' y a las 'teorías filosóficas' que se han ofrecido reiteradamente como respuestas a ellos. Habla de juegos y familias y colores, de leer,

un ensayo sobre filosofía de las matemáticas aunque tocaremos muchos de sus temas. Es un intento de ofrecer al menos una vista sinóptica de la explicación wittgensteiniana de las varias clases de 'proposiciones necesarias' y los papeles que les corresponden" (1985, 264). Sin embargo, Wittgenstein nos dejó varios ejemplos de lo que ocurre cuando tratamos de pensar en abstracto los ingredientes de cosas complejas sin averiguar antes de cuántas maneras diferentes hablamos de 'complejidad' o de 'ingredientes' en diversos juegos de lenguaje. Recordemos aquí una de esas ilustraciones del 'pensar' acontextual: "Preguntar: '¿Es éste un objeto compuesto?' *fuera de* un juego determinado es parecido a lo que hizo una vez un muchacho a quien se le pedía que indicara si los verbos de ciertas oraciones estaban usados en voz activa o pasiva. Frente al verbo 'dormir' se quebraba la cabeza tratando de decidir si significa algo activo o algo pasivo" (IF § 47; cf. §§ 117, 514).

Comparemos la consideración abstracta de las llamadas proposiciones *a priori* que ofrecen Baker y Hacker con la manera como Wittgenstein pone las cosas relativas a la forzosidad de ciertas operaciones simbólicas o necesidad. Cuando calculamos, dice Wittgenstein, lo hacemos dominados por la impresión de que *tenemos* que seguir adelante de la manera como lo hacemos habitualmente y este carácter inexorable de nuestras operaciones con números u otros signos es lo que nos lleva a pensar que no puede haber más que una manera posible de calcular. La necesidad distingue a la actividad o conducta entera, incluyendo al aprendizaje previo de cierta técnica, y no es una propiedad exclusiva *de los resultados* del cálculo o *de las oraciones* mediante las que expresamos

esperar y entender pero no sobre 'el problema de los universales'. Practicó una actividad que es 'una de las herederas de la actividad que solía llamarse *filosofía*' pero no puso los resultados de su actividad en relación con los resultados de las investigaciones que había heredado. No trazó, por ejemplo, la relación entre sus observaciones acerca de los juegos y los parecidos de familia con las doctrinas de los filósofos llamados nominalistas y realistas" (Bambrough, 1960-61, 192).

tales resultados. Pero el filósofo, que no examina relaciones empíricas sino conceptuales, siempre considera la posibilidad de sustituir un cálculo por otro, una técnica por otro procedimiento técnico (LFM39, 285-87), aunque la persona que calcula no pueda imaginar otra manera de calcular que la que ella domina y pueda no tener razón alguna, en cuanto agente, para pensar en alternativas. Está absorto en lo que hace y sabe hacer, y en los intereses a los que sirve su actividad. Así se procede si uno quiere obtener los resultados que necesita y tiene previstos.

En su situación, el agente tiende a llamar a su técnica 'la única verdadera', expresando así su convicción de que de otros modos de calcular sólo derivarían errores y disparates. La seguridad con que opera no es una forma de la certeza cognoscitiva que resulta de superar posibles dudas y de confrontar lo que sabe con la evidencia disponible. Sus resultados son para él los únicos posibles (Pap § 416; cf. § 419) y son independientes de todo cambio de las circunstancias debido a que ha sido entrenado para proceder como acostumbra hacerlo. Las conclusiones del cálculo, interpretadas por el que domina la técnica, están para él más acá de toda duda. "¿No es así que mientras pensamos que no puede ser de otro modo, sacamos conclusiones lógicas?—Lo cual probablemente quiere decir: mientras *esto y esto no es cuestionado en absoluto*. Los pasos que no se cuestionan son inferencias lógicas" (OFM I § 156). Wittgenstein recuerda a menudo que usamos ciertas frases características, como 'tiene que ser así', 'no puede ser de otro modo', etc., (CAM 25, 41-42) cuando queremos defender una práctica habitual contra el punto de vista que la trata como una posibilidad entre otras. Invocamos la necesidad inmanente de nuestras prácticas, que les viene de sus reglas, pero asignándoles una validez absoluta que no tienen, con el propósito de evitar que algo arranque a nuestras técnicas del sitial privilegiado que les otorga el consenso social y la repetición consuetudinaria. Pero la consideración filosófica de las posibilidades conceptuales no sólo no coincide con el punto de vista de la acción

habitual sino tiene que establecerse contra cierta resistencia ofrecida por las inclinaciones, prejuicios e ilusiones que forman parte de tal punto de vista; aunque dificultan la claridad filosófica, nuestras inclinaciones y prejuicios no siempre son tontos, dice Wittgenstein. Esta afirmación práctica de la necesidad es diferente de la teoría metafísica (CAM 55), a la que Wittgenstein le niega todo sentido.

Muchos filósofos de la tradición han adoptado como teóricamente buena la interpretación no examinada que el agente hace de las características del cálculo que sabe practicar; lo que éste llama 'pensar', 'dividir', 'argumentar', 'deducir' en forma correcta son procesos, cree, que tienen que depender de leyes incontrarrestables y que por eso resultan en verdades intemporales, universales y evidentes por sí mismas. Es pensando en las confusiones de los filósofos sobre lo que llaman 'verdades necesarias', no en la seguridad de los agentes, que Wittgenstein discute las funciones de la palabra 'necesidad' en el lenguaje ordinario y en las técnicas que permiten obtener resultados previsibles o 'racionales', en el cálculo y las operaciones que se desenvuelven de acuerdo con reglas, en los procedimientos de la lógica y la matemática.

> *Siempre que decimos que algo* tiene que ser *así, estamos usando una norma de expresión. Hertz decía que cada vez que algo no obedecía sus leyes tenía que haber masas invisibles que lo explicaran. Esta aseveración no es ni verdadera ni falsa, pero puede ser o práctica o impráctica. Hipótesis como las 'masas invisibles', los 'eventos mentales inconscientes', son normas de expresión. Entran al lenguaje para permitirnos decir que* tiene que *haber causas. (Son como las hipótesis según las cuales la causa es proporcional al efecto...) Creemos que se trata de una ley natural* a priori, *pero se trata de una norma de expresión que nosotros mismos hemos establecido. Siempre que decimos que algo tiene que ser el caso, estamos indicando una regla para la regulación de nuestra expresión...*
>
> (LCam32-35, 16)

Una necesidad a la que la filosofía le atribuye caracteres que sobrepasan los límites de la experiencia, de la memoria humana, de la capacidad de comprensión y de comprobación de que disponemos, una necesidad absoluta, eterna, inflexible y válida sin excepciones, es un ente mitológico, piensa Wittgenstein, no un concepto claro. "Resulta imaginable, por ejemplo, que revolviendo nueces y pasas en un tanque de chocolate, ellas se separen. Pero no es cuestión de experiencia que las nueces y las pasas *tengan que* distribuirse de manera pareja cuando se las revuelve. No hay experiencia de que algo ocurra necesariamente. Decir que si no hay una distribución pareja *tiene* que haber una diferencia de peso entre las nueces y las pasas, aunque estas no hayan sido pesadas, es suponer alguna otra fuerza para explicar la distribución dispareja. Tendemos a decir que *tiene* que haber alguna explicación si no se produce una distribución igual."(LCam32-35, 15).

Wittgenstein sostiene que de las cosas que reconocemos como absolutas, en algún sentido, no sólo no hace falta hablar sino que no cabe hacerlo con sentido; esto vale tanto para el uso de 'necesidad absoluta' como para cualquier cosa a la que llamamos absoluta.[4] Tal es el caso, por ejemplo, según Wittgenstein, de los asuntos de la moral y de los temas religiosos. Porque los entendemos como absolutos, nuestro vocabulario normal, adecuado para referirse a cosas relativas, sufre, aplicado a ellos, graves deformaciones.

---

[4] El intento de pensar las llamadas cosas absolutas, para las que no tenemos un lenguaje adecuado, suele provocar en nosotros ciertas imágenes y exigencias ideales en contraste con las que la experiencia de que somos capaces aparece como insuficiente y penosamente limitada. Wittgenstein dice: "Se conjura una imagen que parece determinar el sentido [de la palabra] *unívocamente*. El uso efectivo [de la palabra] parece algo impuro comparado con el sentido que nos indica la imagen. Ocurre en este caso lo mismo que con la teoría de los conjuntos: la manera de expresarse parece cortada a la medida de un dios que sabe lo que nosotros no podemos saber. El ve todas las series infinitas y ve el interior de la conciencia humana. Para nosotros, naturalmente, estas maneras de expresarse son casi un adorno, que por cierto querríamos llevar, pero con el que no conseguimos hacer mucho ya que nos falta el poder real que le daría sentido y propósito a estas vestiduras." (IF § 426).

> *Dije que en lo referente a hechos y oraciones no hay más que valores relativos, bienes relativos, lo relativamente correcto, etc. Antes de proseguir voy a ilustrar esto mediante un ejemplo más bien obvio. El camino correcto es el que conduce a una meta predeterminada arbitrariamente y es bien claro para todos nosotros que no tiene sentido hablar del camino correcto aparte de tal meta predeterminada. Veamos ahora qué podríamos querer decir mediante la expresión 'el camino absolutamente correcto'. Creo que sería el camino que* todos, *al reconocerlo, tendrían,* de manera lógicamente necesaria, *que seguir... De modo similar, el* bien absoluto, *si se trata de un estado de cosas descriptible, sería uno que todo el mundo... tendría* necesariamente *que efectuar... Tal estado de cosas es una quimera...*
>
> (ConfE, 7; cf. 11)

Wittgenstein investiga las relaciones internas entre conceptos y reconoce entre ellas formas diversas de necesidad; concluye que hay que fijar las diferencias entre los cálculos que tienen aplicación en la vida ordinaria y los que no la tienen, entre la necesidad dentro de un sistema y la necesidad de ingredientes lingüísticos aislados, como la tautología, por ejemplo; además, la comparación de estas y otras formas de necesidad pone en evidencia ciertos rasgos comunes entre ellas. Uno de estos rasgos comunes consiste en que todas las formas de necesidad que Wittgenstein investiga pertenecen al contexto de la actividad correspondiente, menos la tautología, que carece de función lingüística. Por eso es que llama tanto la atención la insistencia de los estudiosos de Wittgenstein en reducir su tratamiento de la cuestión de la necesidad a los términos en que habitualmente se lo plantea a propósito de la lógica formal.

Para referirme aquí sólo a la exposición de Baker y Hacker diré que me parece que no es por casualidad que ellos le atribuyen a la necesidad una condición abstrac-

ta;[5] pues de este modo consiguen crear la apariencia de que las ideas de Wittgenstein están muy cerca de la concepción tradicional de la necesidad lógico-matemática, de la necesidad como la tratan generalmente los teóricos contra los que Wittgenstein dirigió sus investigaciones de los diversos usos de la palabra.[6] Pero la verdad es que el concepto tradicional de una 'necesidad absoluta', tal como la absolutización de cualquier concepto, basta para poner a Wittgenstein en guardia. Pues 'absoluto' llaman los metafísicos a lo que carece de contexto, de contraste, de término de comparación o de explicación. "En ciertos contextos sé lo que una palabra significa" (CAM 9-10; cf. IF § 251; ConfE, 7-12). El significado de las cosas que llamamos absolutas porque no las podemos situar, ni oponer, ni comparar ni explicar, resulta ser impreciso al punto de que no sabemos qué sentido tienen las palabras que se refieren a ellas ni qué hacer

---

[5] Wittgenstein rechaza el psicologismo, que quiere explicar el significado de nuestros símbolos en términos de contenidos mentales o de conciencia; y también rechaza el logicismo o formalismo de su primera obra, que ignora la relación del significado con los usos efectivos de las palabras en el lenguaje y confía en que la forma lógica asegura el valor objetivo de los signos. Ambos errores teóricos, el psicologismo y el logicismo, proceden de atribuirle una capacidad explicativa total a uno u otro de los varios elementos del complejo lingüístico en discusión. Pero la investigación tiene un objeto complejo que es preciso respetar.

[6] La manera como ciertos comentarios críticos de Wittgenstein recurren 'inocentemente' a planteamientos y supuestos pre-wittgensteinianos, superados por las investigaciones y conclusiones del filósofo, está muy bien definida en un ensayo de J. L. Cowan. Critican a Wittgenstein sin haber comprendido lo que hace una filosofía que se ocupa exclusivamente de cuestiones conceptuales y se abstiene metódicamente de sacar conclusiones fácticas de las mismas. Criticando a Dummett (1959), Cowan dice que: "Dummett todavía padece del supuesto de que *existen* reglas, de manera que si concedemos tal o cual cosa, algo diverso *tiene que seguirse* (objetiva e independientemente de nosotros). Todavía tiende a sentir que *existen* entidades tales como los significados que les atribuímos a los términos, y que estos son, de hecho, suficientemente corporales como para pesar sobre las futuras operaciones de tales términos y así controlarlas. Para atacar la posición de Wittgenstein Dummett todavía usa, en resumen, exactamente los mismos supuestos que Wittgenstein cuestionó" (1961, 291).

con tales palabras, cuándo y para qué valernos de ellas (LFM39, 198-99; 242; OFM VII § 13).

Baker y Hacker proceden al revés que Wittgenstein: en vez de devolver las palabras abstractas a su lugar propio en el lenguaje cotidiano (IF § 116) están interesados en aislar la terminología que el filósofo usa en investigaciones particulares para compararla con las tendencias teóricas tradicionales acerca de las proposiciones necesarias. Mencionan al efecto, con el declarado propósito de explicar a Wittgenstein, al convencionalismo, platonismo, intuicionismo, atomismo, existencialismo, anarquismo, empirismo, conductismo, formalismo, entre otros. Tales comparaciones aplanan y neutralizan la originalidad del planteamiento de Wittgenstein; sólo resultarían legítimas *después* de haber explicado con fidelidad lo que el pensador dice, no antes o en vez de ello. Voy a analizar algunas de las deformaciones que provoca en la manera de pensar de Wittgenstein la presentación de Baker y Hacker por abordar el tema de la necesidad lógica fuera de contexto y mediante un vocabulario abstracto y equívoco, procedente mayormente de teorías que Wittgenstein rechaza por confusas.

En primer lugar, ciertas partes del tratamiento que recibe la necesidad en este comentario de las *Investigaciones filosóficas* dejan la impresión, por referirse insistentemente a la necesidad de las proposiciones y sólo a ella, de que para Wittgenstein 'proposición necesaria' era un concepto abstracto, general y susceptible de una definición universal que valdría lo mismo para el caso de la geometría que para el juego del ajederez, para las mediciones del vendedor de telas que para la teoría de la inferencia. La supresión de las actividades a propósito de las cuales se trata de relaciones semánticas forzosas y aparentemente universales e intemporales, el escamoteo de los fines prácticos de tales acciones, la desaparición de los agentes y de las particulares técnicas que ellos dominan, la falta, en suma, de las circunstancias de los diversos usos de 'necesidad', favorecen la impresión errónea de que Wittgenstein opera aquí con uno

de esos conceptos unívocos, universales y neutros frente a las diferencias particulares, que él mismo sostiene que no existen más que en la imaginación de filósofos esencialistas.[7] Si Wittgenstein manejara, en efecto, un concepto abstracto de proposición necesaria, las diferencias entre él y las posiciones tradicionales del problema serían diferencias de opinión y no, como es el caso, diferencias tanto del planteamiento de la cuestión de la necesidad, del método con que se la aborda y aclara y de las conclusiones a que lleva.

Es importante no olvidar que Wittgenstein sostiene expresamente que la necesidad reside en la actividad misma y que no se la puede separar de ella por cuanto la actividad no redunda en un resultado que tenga un sentido independiente de la práctica que lo engendra. La prueba matemática, dice Wittgenstein, por ejemplo, no redunda en algo separable de ella sino lo que se prueba y la prueba son equivalentes. "'¿Cómo se puede separar la oración de su prueba?' Esta pregunta procede de una interpretación falsa, naturalmente.—La prueba es el *contorno* (*Umgebung*) de la oración" (OFM VII § 70). La actividad de ordenar los elementos de una serie y la serie una vez formada tienen el mismo significado. Los cálculos o actividades de operar con símbolos son prácticas humanas, no procesos de fabricación con resultados diversos e independientes de la actividad que los produce.

Debemos considerar también cuán confundidor resulta llamar 'verdades' a las reglas que guían nuestra manera de hablar y de representarnos las cosas, como hacen continuamente Baker y Hacker y, a veces, desgraciadamente, también Wittgenstein. Pues aunque hay, por cierto, verdades acerca del lenguaje, concernientes a los

---

[7] Baker y Hacker explican que para Wittgenstein "las verdades necesarias son heterogéneas" (1985, 264-265). Pero el lector no tiene porqué entender que 'verdades', en este pasaje, designa lo que Wittgenstein evitaba llamar de esta manera y enfocaba, más bien, por tratarse de instrumentos del cálculo, de reglas, de normas de representación, etc., como procedimientos, partes de una técnica, oraciones gramaticales, definiciones y otros.

modos como *de hecho* se habla, son otra cosa que las reglas que *guían* la práctica de los hombres, en los cálculos formales y el discurso ordinario. Aunque podemos formular verbalmente estas reglas, y ocasionalmente pueden parecer aseveraciones, de ningún modo se las aplica como tales. En consecuencia, no son, propiamente, 'verdades' sino que elementos que regulan actividades, un distingo básico de Wittgenstein. Ahora bien, nada es más firme y obligatorio, más necesario, en al menos uno de los sentidos de la palabra, que las normas de representación y las regularidades gramaticales ligadas a nuestra experiencia del mundo y a los límites de lo que podemos expresar con sentido y hacer. La interpretación 'realista' de tales normas quiere encontrar una correspondencia objetiva que justifique las necesidades gramaticales y permita tratarlas, aunque sea parcialmente, como verdades. Wittgenstein no sólo niega que haga falta tal justificación sino que condena, como vimos, la confusión de las normas con las verdades, que desempeñan funciones diversas en el lenguaje. Lo que se sigue de operar con una técnica que dominamos, de aplicar una norma establecida, de dejarse guiar por una regla, no es nunca sorprendente ni capaz de aumentar nuestros conocimientos, dice Wittgenstein. Las verdades, en cambio, que tienen que ser descubiertas por la investigación científica de la realidad, y ser comprobadas experimentalmente, nos enseñan algo nuevo y por eso pueden sorprendernos. Baker y Hacker, que saben sobradamente que las matemáticas no son, en sentido estricto, de acuerdo con Wittgenstein, una ciencia, se valen, sin embargo, de la expresión 'ciencias a priori' para referirse a ellas (1985, 296), confundiendo, una vez más, el contraste entre oraciones y normas pacientemente establecido por el filósofo.

Más graves resultan ser, sin embargo, los enredos conceptuales que proceden de la separación que Baker y Hacker establecen entre los cálculos y sus agentes. Como señalamos arriba, el ensayo de Baker y Hacker, "Grammar and Necessity", comienza por explicar la necesidad como una característica de ciertas proposiciones y de ciertas

relaciones entre proposiciones. Pero 25 páginas más adelante nos encontramos con una sección dedicada a la 'psicología del *a priori*' (1985, 287-307), que trata de cubrir tardíamente lo que Wittgenstein dice sobre el agente de las actividades que incluyen operaciones con símbolos. Pero este agregado psicológico, además de recibir el nombre poco feliz que le atribuyen Baker y Hacker y que es completamente ajeno al vocabulario de Wittgenstein, ya no puede hacer nada para corregir la exposición anterior que descartó el contexto práctico y dinámico de la necesidad. Se trata, en esta sección sobre la 'psicología del *a priori*', de lo que el agente cree, de la certeza que experimenta, de la necesidad que lo obliga y de cómo comprende que no tiene opción frente a las llamadas 'verdades necesarias' (1985, 289: "se pueden decir cosas similares sobre la creencia en otras verdades necesarias"). El problema principal con esta manera de expresarse (aparte, otra vez, de la confusión del lenguaje del cálculo con el de la verdad teórica) reside en la falsificación del pensamiento de Wittgenstein. Pues, según éste, lo que el agente piensa, cree, experimenta y comprende mientras calcula, es parte del cálculo y no un apéndice psicológico del mismo. "La idea de que hay dos clases de prueba: 'la *verdadera* prueba', la que ofrece un fundamento firme a la oración de modo que sea inconmovible y asegure que no caerá, y la prueba destinada a convencerte. Esta no hace inconmovible a la oración sino sólo te hace creer que es inconmovible.—Esta idea procede de una opinión falsa sobre lo que una prueba efectúa realmente y de una idea falsa del papel que desempeñan las oraciones matemáticas y lógicas" (LFM39, 238-39).

El tratamiento de la prueba matemática en las *Observaciones sobre los fundamentos de las matemáticas*, que le concede importancia decisiva al reconocimiento (*Anerkennung*) del resultado por el agente que efectúa el cálculo, debiera haber convencido a Baker y Hacker que la necesidad, como Wittgenstein la exhibe para este tipo de operaciones, no se puede explicar separándola de los procesos mentales que forman parte de ella. "Cuando

decimos durante una prueba 'esto *tiene* que resultar', no es por razones que no *vemos*.—No aceptamos el resultado porque lo hayamos obtenido, sino porque es el fin del camino.—Lo que nos convence, *eso* es la prueba." (OFM III § 39; cf. LFM39, 129). "La prueba tiene que ser un procedimiento que esté plenamente a la vista." "Cuando digo: 'en primer lugar tiene que ser evidente que *esta* sustitución realmente produce *esta* expresión', también podría decir: 'tengo que aceptarlo como indudable'" (OFM III §§ 43; cf. 42, 44-47; LFM39, 138). "En un cálculo no hay conexiones causales, sólo las conexiones del patrón del procedimiento (*des Bildes*). Y esto no cambia por el hecho de que repasamos la prueba para reconocerla. Y que, por tanto, nos sentimos tentados de decir que producimos la prueba mediante un experimento psicológico. Pues el movimiento psíquico no es investigado psicológicamente mientras calculamos" (OFM VII § 18). Más generalmente, el ingrediente del reconocimiento se encuentra, según Wittgenstein, entre las condiciones del lenguaje y en el fundamento de todo saber: "El conocimiento se funda finalmente sobre el reconocimiento" (Certeza § 378); su presencia indispensable en la prueba matemática no es sino un caso especial de esta relación. "Todo juego de lenguaje se funda en que reconocemos palabras y objetos. Aprendemos con la misma inexorabilidad que esto es una butaca y que 2 x 2 son 4" (Certeza § 455).

La necesidad purgada de sus ingredientes reales y de su inserción en una *Umgebung* (contorno)[8] antropopsicológica de carácter práctico, fue denunciada por Wittgenstein mucho antes de que nadie le atribuyera tal noción a él. Se trata, sostiene, de la necesidad que co-

[8] Es preciso no perder de vista la importancia que Wittgenstein confiere al contorno (*Umgebung*), o a las circunstancias (*Umstände*), para la determinación del significado investigado filosóficamente. "¿Por qué jugamos este juego? ¿De qué se trata en esta pregunta? Se pregunta por el contorno (*Umgebung*), no por las causas" (UFP1 § 250; cf §§ 251-55). Para una buena explicación y evaluación del concepto de 'contorno', véase Hilmy 1987, 151-53, 174-75, 291-92, n. 394.

rrespondería a la lógica sublime, si hubiera tal cosa; de la supernecesidad que critican y rechazan las *Investigaciones filosóficas* y otros escritos tardíos. Baker y Hacker no sólo no han hecho la conversión del punto de vista que lleva a Wittgenstein del *Tractatus* a su filosofía posterior y que entraña un rechazo de toda manera de hacer filosofía a partir de exigencias idealizantes aportadas a la investigación por el filósofo. Además, invierten, como vimos antes, el procedimiento metódico establecido por Wittgenstein para clarificar las confusiones filosóficas. En vez de devolver las abstracciones metafísicas a sus lugares de origen en el lenguaje ordinario, donde poseen una función en lugar de carecer de ella (*leerlaufen:* IF §§ 88, 132, 507) y donde, por tener una función semántica, exhiben un significado claro y descriptible, los comentaristas le incorporan resultados deformados de Wittgenstein a la discusión de las teorías tradicionales de la necesidad. Pero a menudo las teorías, piensa Wittgenstein, no son sino los resultados de las tentaciones y de las inclinaciones de los teóricos; constituyen, por eso, "la materia prima de la filosofía", no la filosofía misma. "Lo que un matemático, por ejemplo, se siente inclinado a decir sobre la objetividad y la realidad de los hechos matemáticos no es una filosofía de las matemáticas, sino algo que requiere tratamiento filosófico". "El filósofo trata una cuestión tal como se tratan las enfermedades" (IF §§ 254-55). En este sentido, buscarle una ubicación a las conclusiones de la investigación de Wittgenstein entre las teorías filosóficas tradicionales, equivale a una verdadera degradación de las mismas al nivel de lo que el filósofo llama las materias primas de la filosofía.

La supresión de la originalidad del planteamiento de Wittgenstein por Baker y Hacker sirve probablemente a la intención, en principio loable, de hacer más accesibles las ideas del filósofo a lectores tradicionalistas. Por su parte, ellos no alcanzan a ocultar la inquietud que les inspiran ciertos aspectos de la manera de pensar de Wittgenstein. En efecto, estos comentaristas de las *Inves-*

tigaciones filosóficas muestran franca alarma ante la mención de las funciones que, según Wittgenstein, juega la voluntad en el cálculo.[9] Cuando se trata de la decisión ligada al reconocimiento de un resultado, de las decisiones relativas a cómo dejarse guiar por una regla, o de las decisiones de las que depende el establecimiento de cierta técnica o determinada práctica, declaran: "Es preciso tener mucho cuidado al interpretar las observaciones de Wittgenstein según las cuales en una prueba uno llega a hacer una decisión, y sus distinciones entre pruebas dentro de un sistema de pruebas y pruebas que extienden las matemáticas, necesitan ser cuidadosamente investigadas" (1985, 344). En vez de ofrecer una explicación de por qué hay que tener mayores cautelas con estas afirmaciones de Wittgenstein que con otras, Baker y Hacker formulan la siguiente amenaza: "No hay ninguna razón para suponer que él [Wittgenstein] haya adoptado alguna vez una forma extrema y general de existencialismo lógico o matemático, y menos aún que lo haya sostenido en forma continua".[10] Lo de que alguien se revela como existencialista si habla de decisiones lo repiten los autores del ensayo que comentamos en más de una ocasión. Tal vez para no contaminarse, ellos deciden dejar para

---

[9] Véase, por ejemplo, LFM39, 124: "Si esto es calcular correctamente o no depende, en cierto sentido, de tu decisión". Cf. 129, 226; OF XIII § 149, n. 1.

[10] Esta cita está tomada de Baker y Hacker 1985, 344; conviene compararla con el pasaje en que, precisamente a propósito de la decisión que forma parte de las pruebas lógico-matemáticas, dicen: "Se sostiene a veces que, de acuerdo con Wittgenstein, somos libres en cada paso de nuestro razonamiento matemático de aceptar o rechazar una prueba como se nos antoja. A ciertos filósofos les parece que él sostuvo que no hay nada en nuestra formulación de axiomas y de reglas de transformación que nos obligue a aceptar una prueba que se sigue de ellos, sino, más bien, que con cada paso que damos hacemos una nueva decisión." Si Wittgenstein pensara esto, sostienen Baker y Hacker, tendrían razón los muchos que sostienen equivocadamente que "la filosofía de las matemáticas de Wittgenstein introduce el anarquismo o el existencialismo en las matemáticas" (1985, 302). Es una lástima que estos dos autores no discutan nunca directamente con quienes proponen esta interpretación, si es que hay alguien que la propone.

otra ocasión este aspecto de las cosas y seguir hablando, en cambio, de verdades necesarias allí donde Wittgenstein se refiere a las reglas gramaticales, a las normas de representación y a otros elementos del cálculo que no son ni verdaderos ni falsos porque no son auténticas oraciones.

A propósito de su investigación de la necesidad y los usos de la palabra, desenmascara Wittgenstein la ilusión de que poseemos *conocimientos*, en sentido estricto, que se expresan mediante *oraciones absolutamente necesarias*, o reglas que *determinan* la conducta del que calcula, o definiciones que *fijan* la manera de actuar o de hablar de una vez por todas.[11] Nuestros conocimientos son hipotéticos y sujetos a revisión y las reglas y normas que seguimos no pueden determinar nada pues son opcionales y, además, no fijan nada fatalmente pues tienen que ser comprendidas e interpretadas por el que se dejará guiar por ellas al seguirlas. Lo cual quiere decir que las relaciones que tenemos con las reglas y las normas son relaciones semánticas o mediadas por la inteligencia y el saber hacer y no relaciones causales. Las confusiones entre el lenguaje fáctico y el gramatical se generan debido a que muchas formaciones lingüísticas que parecen

---

[11] Durante una lección de Wittgenstein sobre los fundamentos de las matemáticas se produce el siguiente diálogo:

Watson: ...Uno ya tiene una regla que parece determinar lo que va a volver siempre.

Wittgenstein: Sí, tenemos una regla... Tenemos, pues, una regla para dividir, expresada en términos algebraicos o generales y también tenemos *ejemplos*. Uno se siente inclinado a decir: "Sin duda la regla apunta al infinito, vuela adelantándose a uno, determina lo que uno debe hacer mucho antes de que llegues allí". 'Determina' en el sentido de que te conduce a hacer esto y esto. Pero esta regla que atraviesa volando a través de toda la serie aritmética es una idea mítica de una regla.—Podríamos decir que aquí tenemos una decisión: "Ahora puedo usar una técnica diferente. Creo que resultará; y entonces..."—"Creo que resultará, esto es, pruébalo".

(LFM39, 124-25; cf. 144-45; 160)

oraciones, resultan no serlo si atendemos a su papel en el lenguaje; aunque ciertas oraciones gramaticales no mencionen expresamente a los signos a los que regulan, dice Wittgenstein, sirven para eso y no para comunicar conocimientos. La pretensión de poseer *verdades* absolutamente necesarias, esto es, que significan lo mismo siempre, aparte de todo contexto, y cuyo significado es inalterable por las aplicaciones que se puedan hacer de ellas, es una pretensión vacua basada en varias confusiones que se combinan: por una parte se confunde a la ciencia con el cálculo o al conocimiento expresado proposicionalmente con las oraciones que expresan normas y reglas; por otra, se confunde el significado de las palabras de que consta una frase con el significado de la frase, sin atender a los usos que hacemos de la misma. Por ejemplo, cuando no se mencionan los símbolos cuyo uso en el cálculo es regulado por la frase, entonces parece que tiene que tratarse de una oración que se refiere a existencias naturales y no a la manipulación de símbolos.

"En la filosofía", recomienda Wittgenstein, "no sólo es indispensable aprender en cada caso *lo que* hay que decir sobre un asunto sino *cómo* hay que hablar sobre él. Siempre de nuevo hay que aprender primero el método con el que se lo debe abordar" (ObC § 43). Y sigue diciendo que debemos estar preparados para que nuestra inseguridad llegue hasta las raíces más profundas del problema que nos ocupa y también para aprender lo que es *completamente* nuevo para nosotros. Del tema de la *lógica* de los colores, a la que Wittgenstein llama también la matemática o la geometría de los colores,[12] podemos decir que reúne lo más familiar con algo cabalmente desconocido: nuestra seguridad en el uso de las palabras que se refieren a colores y nuestra completa ineptitud

---

[12] Cf. ObC §§ 3, 10, 35, 86, etc. Se trata de investigar el *a priori* de los conceptos con que nos referimos a colores; el punto de vista es, como siempre, el del análisis conceptual o lógico. Esta es una de las regiones de lo contingente en las que Wittgenstein estudia, en sus últimos años, las formas de la necesidad gramatical. Las *Observaciones sobre los colores* datan del año 1950.

para explicar cómo funciona el lenguaje de los colores. Es este radicalismo de la actividad filosófica, de la manera en que aborda sus asuntos cada vez de nuevo, el que hay que aprender a reconocer y respetar cuando se la comenta y explica y no ceder al deseo de simplificar sus resultados para servir a un extraviado afán pedagógico.

VII CLARIDAD

El propósito de la filosofía es la claridad,[1] la comprensión clara de lo que, sin un esfuerzo especial, quedaría sumido para el filósofo en la confusión y la oscuridad. La tarea específica de la filosofía, según Wittgenstein la entiende a lo largo de toda su historia intelectual, es la elucidación o clarificación (*Klärung*) de los significados que forman parte de nuestras actividades y de nuestra vida. "Una obra filosófica consiste de clarificaciones" (T § 4.112). Tanto el procedimiento de la filosofía como su resultado, esto es, tanto la clarificación como la claridad, sirven para curar al pensamiento filosófico de su estado primero, el de la desorientación confusa. El filósofo trabaja principalmente sobre sí mismo (ObV 38), dice Wittgenstein, con el propósito de sacarse de una condición inicial que le resulta insoportable. Por eso 'claridad filosófica' es un concepto multívoco que reúne de una manera complicada y elusiva a la idea moral rectora de la existencia filosófica, a su tarea y método de trabajo y a los resultados que su actividad produce.

El continuo contraste entre filosofía y ciencia, que Wittgenstein desarrolla con el propósito de fijar los caracteres respectivos de las dos formas modernas de la investigación, comprende la siguiente diferencia, entre otras: el proceso de la investigación científica parte de la ignorancia y acaba en el descubrimiento. La filosofía,

[1] Wittgenstein se vale de una serie de expresiones alemanas emparentadas para hablar del tema de que tratamos aquí. Para lo que aquí llamamos claridad, claro, clarificar encontramos en los originales: *Übersichtlichkeit, Klarheit, Klärung, Klarlegung, Klarmachen, Klarwerden, klar, Erklärung, Erläuterung,* entre otras.

en cambio, se inicia en la ilusión, en el error y la confusión, no en la ignorancia.[2] "Hay que partir del error y conducir la verdad hasta donde él se encuentra.—Esto es, hay que descubrir la fuente del error pues de otro modo no nos sirve para nada escuchar la verdad. Ella no puede penetrar si otra cosa ocupa su lugar... Hay que encontrar el *camino* que lleva del error a la verdad" (Frazer 234). El error en el punto de partida de la filosofía, como Wittgenstein la entiende, depende de que ella se ocupa de lo más familiar, el lenguaje, que dominamos sin conocerlo. Lo tenemos tan cerca que no lo vemos,[3] sabemos usarlo sin vacilaciones pero, en vez de una visión sinóptica de sus operaciones y de su variedad, sólo tenemos representaciones turbias y enredadas (IF § 125). De manera que hasta lo más trivial, si lo queremos describir o examinar reflexivamente, nos suele sumir en interminables perplejidades. En conformidad con su punto de partida en lo consabido pero incomprendido, la filosofía no termina en el descubrimiento de verdades nuevas sino en la claridad que pone fin a la confusión de que padecíamos. En esta claridad que disuelve la perplejidad filosófica lucen juntamente los significados clarificados y los elementos de la confusión original. La visión global y clara de este conjunto es el único resultado de la investigación filosófica como Wittgenstein recomienda llevarla a cabo; la filosofía es una actividad que cambia al filósofo, a su pensamiento y su vida, pero no al lenguaje ordinario ni tampoco al mundo de las existencias espacio-temporales.

Sólo algunos de los resultados de la elucidación filosófica son expresables en palabras, otros no. Hay asuntos que no se aclaran sino cuando desaparece una perplejidad. "La solución del problema de la vida se nota

[2] "En filosofía nos engaña una ilusión. Pero esta ilusión es también algo y alguna vez tengo que ponérmela con total claridad frente a los ojos antes de que pueda decir que no es sino una ilusión". Manuscrito 110, 239; citado por Hilmy (1987, 44).

[3] "Quiera Dios darle al filósofo la visión (*Einsicht*) de lo que se encuentra ante los ojos de todos" (ObV 123).

en la desaparición de este problema.—(¿No es esta la razón por la cual las personas a quienes, después de muchas dudas, se les aclara el sentido de la vida no pueden decir en qué consiste tal sentido?)" (T § 6.521). Ciertas elucidaciones se refieren a palabras y a oraciones específicas; otras conducen a replantear un problema viejo que tiende a reaparecer o enseñan a preguntar sobre un asunto de manera diferente. La filosofía consta de muchas investigaciones diversas, que coinciden, sin embargo, en el propósito de aclarar lo que pensamos y hacemos. "Investigar la naturaleza de un fenómeno es *mirar más de cerca*" (LPP46-47, 5). "[La investigación filosófica] se puede comparar con la investigación precisa que lleva a cabo un contador autorizado de la conducción de un negocio al que dará un visto bueno sólo después de comprobar que las transacciones están claras. El propósito [de la investigación] es ofrecer una exposición sinóptica y comparativa de todas las aplicaciones, ilustraciones y concepciones del cálculo. Un panorama completo de todo lo que engendra oscuridades. Y esta sinopsis debe extenderse sobre un vasto territorio, pues las raíces de nuestras ideas alcanzan lejos" (Pap § 273).

El incremento de lo que ve claramente tranquiliza al filósofo, que es alguien que quiere ver más y mejor. "La insatisfacción filosófica desaparece gracias a que vemos *más*" (OFM III § 85); esta será una de las convicciones permanentes de Wittgenstein: "Lo que importa es ver" (W&CV 146). La incomprensión y la confusión se deben a la falta de visión clara (IF § 122), la inquietud filosófica puede ser suprimida logrando una perspectiva adecuada de los asuntos atormentadores (IF § 125). Como la filosofía no es doctrinaria ni teórica en el sentido de ofrecer explicaciones hipotéticas de fenómenos, no se propone formular verdades nuevas, hacer descubrimientos o aumentar el saber. "La filosofía no hace sino poner ahí todas las cosas" (IF § 126). Es una actividad clarificadora de lo que ya hacemos y sabemos (W&CV 78), más específicamente, de la lógica del lenguaje que es parte esencial de lo que hacemos y sabemos. Son las

reglas de la sintaxis, las leyes de la formación de sistemas de oraciones, la gramática de los juegos de lenguaje, lo que principalmente tiene que llegar a ser claro mediante la investigación filosófica. Pues saber, en un sentido propio y enfático, equivale, sostiene Wittgenstein, a poder describir (IF II viii). Y una buena descripción es, precisamente, la que permite ver lo descrito con claridad; la máxima claridad la proporciona, según el filósofo, la exhibición extensa de los diversos ingredientes de una cosa y de las relaciones que mantienen entre ellos. La clarificación filosófica producirá una presentación de la manera en que las cosas que examinamos están distribuidas en un espacio (en el tiempo, por ejemplo) (IF II ix), pues nos permite abarcar las cosas y sus nexos dentro de ese campo. Nos volvemos capaces de describir de esta manera después de haber visto con claridad. De modo que la comprensión clara y satisfactoria está ligada o emparentada, para Wittgenstein, con la vista: lo que se hace manifiesto filosóficamente son relaciones conceptuales o internas y las comprendemos de veras en la medida en que somos capaces de exhibirlas en un medio espacial donde forman una configuración abarcable por la mirada (ObV 30). Los principales medios de la exposición de configuraciones formales son los números, el espacio y el tiempo. Las formas más importantes de claridad sinóptica se logran mediante la exhibición de lo que queremos ver en uno de estos medios .

Es fácil darse cuenta que la de la comprensión clara es una noción más bien estrecha del fin de la filosofía. Excluye, desde la partida, de entre sus objetos posibles, a todas las cosas que se conocen hipotéticamente, como son los objetos de las ciencias. El contenido natural de los procesos temporales, la vida mental de los hombres, las situaciones mundanas, en suma, la mayor parte de los objetos del conocimiento, — que se descubren de a poco, y siempre parcial y provisoriamente, desde determinado punto de vista, — no pueden ser comprendidos con la claridad que Wittgenstein espera de la filosofía

debido a que es imposible exhibirlos sinópticamente. Sólo los conceptos que ya sabemos usar se prestan para ser expuestos en sus posibilidades significativas o sus diversos usos establecidos. La investigación de posibilidades conceptuales, el objeto específico de la elucidación filosófica, es una actividad en extremo especializada y es esta especificidad de la filosofía según Wittgenstein la que determina la estrechez del ideal de la claridad. Para compensar, la claridad que busca Wittgenstein se deja describir con precisión y obtener fácilmente[4] a pesar de la variedad de las formas del lenguaje a propósito de las cuales es preciso establecerla. Hay que agregar, además, que la noción wittgensteiniana de la comprensión clara es intensa y audazmente personal. Es el agente filosófico individual el que comprende de manera adecuada al cabo de una de sus empresas clarificatorias.[5] Toda comunicación de la claridad es adventicia. Lo que induce a buscar la claridad es una perplejidad, un desasosiego, la tortura mental del que quiere salir de un laberinto que parece carecer de salida; el término del malestar coincide con la pacificación de la inteligencia de ese individuo por la claridad. Este final del proceso de investigar es tan personal como su motivación primera y como el esfuerzo por alcanzar la claridad y la paz anheladas. "La paz del pensamiento. Esta es la meta anhelada del que filosofa" (ObV 87).

Wittgenstein desconfió siempre de que hubiera otras personas inclinadas, como él, a pensar independientemente y dudó, por eso, de que los que conocían sus trabajos pudieran comprender el sentido de lo que él tenía que decir. Aborreció la institucionalidad de la filosofía académica y, en general, se sintió ajeno a los tiempos que

[4] "La oración 'La tierra ha existido por millones de años' tiene un sentido más claro que la que dice 'La tierra ha existido en los últimos cinco minutos'. Pues, a quien sostiene lo último le preguntaría: '¿A qué observaciones se refiere esta oración y cuales contarían contra ella?' Por el contrario, sé a qué orden de ideas pertenece la primera oración y en qué observaciones se basa" (IF II xi).

[5] Cf. Takashi Fujimoto (1972, 232.)

le habían tocado en suerte. Dice: "Nuestra civilización...es típicamente constructiva. Su actividad es levantar una estructura cada vez más complicada. Y también la claridad no le sirve a ella más que para este propósito y no constituye un fin en sí.—Para mí, en cambio, la claridad, la trasparencia, es un fin en sí mismo.—No me interesa presentar una construcción sino tener delante de mí, trasparentemente, los fundamentos de las posibles construcciones.—Mi meta es, pues, otra que la de los científicos y el curso de mis pensamientos, diferente del de ellos" (ObV 22). La civilización actual, que le sugiere la frase acerca de la oscuridad de los tiempos presentes, no es, en principio, favorable a la filosofía que busca la claridad. Por eso a veces le parece que el filósofo cultiva, sobre todo, su propia persona: "El trabajo filosófico...es mayormente un cultivo de uno mismo. Un trabajo que recae sobre la propia manera de entender (*Auffassung*), sobre el modo como uno ve las cosas. (Y lo que espera de ellas)" (ObV 38).

Nada parece más simple, obvio y fácil que la claridad, en particular que la claridad de lo familiar, conocido y próximo. Sin embargo, Wittgenstein dice que la frase 'ser claro' "está ligada con todo tipo de problemas" (IF § 30). El primero de estos problemas parece residir en que la frase 'ser claro' designa algo cambiante, no homogéneo, que consta de muchos casos diversos. Lo que le interesa a la filosofía, sin embargo, es la claridad conceptual y sólo ella pero, aún en este terreno reducido a la investigación de la gramática de los conceptos, la claridad sigue siendo varia y problemática. Las matemáticas y los colores, los fenómenos psicológicos y el estudio de los ritos religiosos, los asuntos éticos y estéticos: sobre todas estas esferas de conceptos y sobre otras espera arrojar luz la filosofía de Wittgenstein. Pero hablamos tan diversamente de unas y de otras; los juegos que acompañan los distintos tipos de actividad suelen ser enteramente diferentes entre sí. Por eso es que nuestras confusiones, que queremos superar, son distintas entre sí y necesitan tratamientos curativos diferentes.

Por otra parte, 'ser claro' procede, como expresión, de la experiencia visual y conservará, usada para referirse al pensamiento y a la comprensión de nuestras operaciones lingüísticas, su condición de imagen más o menos adecuada de la exposición o explicación de nuestros conceptos. Un filósofo que insistiera en la inespacialidad del pensamiento tendría que decir que la metáfora oculta tanto como revela. Pero éste en particular resultará ser un inconveniente menor para Wittgenstein, que exigirá, para considerar clara la explicitación de un concepto o de una relación formal, que la organización de sus diversas partes sea desplegada como un esquema o en una exposición representativa abarcable por el golpe de vista. La explicitación wittgensteiniana se afinca, pues, en el terreno de la claridad visual y saca de allí buena parte de su inspiración y de las directivas metodológicas para una filosofía no teórica de las relaciones entre conceptos.

La idea de la representación lingüística o pictórica en el *Tractatus* es una buena ilustración de la importancia del pensamiento que aspira a visualizar en la obra de Wittgenstein. Aunque el filósofo abandona más tarde la concepción del lenguaje a que pertenece la idea de representación pictórica, ésta sirve para exhibir una tendencia del modo de pensar que se hará presente de diversas maneras en sus escritos y, en particular, a propósito del ideal de la claridad. El lenguaje todo, la oración, la proposición elemental son, dice el *Tractatus*, representaciones de lo que significan gracias a que se parecen o comparten algunos rasgos con aquello a que se refieren. "En la representación y lo representado tiene que haber algo idéntico para que lo uno pueda ser una pintura de lo otro" (T § 2.161). Wittgenstein ofrece ejemplos muy variados de la relación representativa; cabe distinguirlos por el grado de la similitud visual entre los términos: retratos, dibujos, mapas, fotografías, modelos tridimensionales como maquetas, partituras musicales, etc. Lo que Wittgenstein llama en este libro 'la representación lógica' (*das logische Bild*: T § 2.181) puede parecer que carece de la connotación visual que caracteriza a casi

todos los otros ejemplos de representación. Me parece que ello no es así, sin embargo, debido a que Wittgenstein extiende el vocabulario de la vista también hasta donde se trata de lo invisible. En efecto, la realidad y la representación lingüística comparten, según el *Tractatus*, nada menos que la *forma* lógica. "Lo que toda representación pictórica (*Bild*), no importa de qué clase sea, tiene que tener en común con la realidad para poder representarla correcta o incorrectamente, es la forma lógica, esto es, la forma de la realidad" (T § 2.18). Que las formas, en el sentido original de la palabra, son visuales resulta difícil de negar.

Aunque la obtención de una visión sinóptica clara, el acceso a una perspectiva desde la que se puede dominar visualmente un complejo de funciones diversas, tiene cierta preponderancia entre los resultados de la filosofía, como Wittgenstein la concibe, otros papeles de la claridad le interesan también. Desde temprano Wittgenstein destaca la clarificación lógica de los pensamientos, la claridad de las oraciones de la lógica (T §§ 4.112, 4.116, 6.112) como tareas de la filosofía. La palabra *Erläuterung* (elucidación o clarificación) aparece en el *Tractatus* en una doble función;[6] por una parte es el nombre técnico de las seudo-oraciones filosóficas (de que consta el texto del libro de 1921) y, por la otra, designa a la tarea peculiar de la filosofía y su resultado. Ella clarifica el lenguaje ordinario y el pensamiento.[7] Mediante el estudio de los fenómenos lingüísticos se obtiene, dicen las *Investigaciones filosóficas*, "una visión clara del propósito y del funcionamiento de las palabras" (IF § 5). En estos casos, en que se trata de comprender con claridad las reglas de que depende el uso de las palabras, de poder pensarlas libres de confusión y turbiedad, la claridad filosófica tie-

[6] P. M. S. Hacker (1975) reclama para T § 3.263, donde Wittgenstein dice que los signos primitivos pueden ser explicados por elucidaciones que contengan tales signos, un sentido bien diferente que el que 'elucidación' tiene en los §§ 4.112 y 6.54.

[7] Véase Dan Nesher (1978).

ne un carácter netamente intelectual. La investigación de la lógica del lenguaje no exige, como la clarificación de ciertos problemas éticos y estéticos, por ejemplo, la ordenación previa de los datos empíricos disponibles. Pues "el lenguaje ya está perfectamente ordenado. La dificultad reside exclusivamente en hacer que la sintaxis sea simple y sinópticamente abarcable" (W&CV 46). Asimismo, cuando se alcanza la inteligencia de las articulaciones de una estructura complicada que la hacen capaz de desempeñar diversas funciones, la claridad es solamente una característica del pensamiento que capta las leyes de la que dependen aquellas funciones (T § 5.45 y 5.46; IF §§ 66, 122).

Pero la claridad total a la que Wittgenstein declara aspirar en último término (CorrRKM 45; IF § 133) difiere de las formas instrumentales de claridad. Pues lo que el filósofo llama 'claridad perfecta' equivale a la completa eliminación (IF § 133) de lo inquietante y capaz de torturar: cuando el filósofo deja de sufrir sus perplejidades y ve que los problemas que lo atormentaban han desaparecido, cuando puede, a voluntad, dejar de hacer filosofía, la claridad lograda tiene para él, antes que nada, un carácter moral (T § 6.521) que le cambia la existencia. Después de haber llegado a creer, en efecto, que el *Tractatus* resolvía los problemas de la filosofía en forma definitiva, Wittgenstein abandona, consecuentemente, la actividad filosófica. Sólo la retoma cuando ve que aquellos planteamientos eran en parte el producto de diversas confusiones y errores. Su vuelta a la filosofía está determinada por el descubrimiento de los enredos que todavía hace falta deshacer.

Además de las mencionadas, la claridad filosófica tiene ciertas funciones indirectas de gran importancia. Con exponer claramente lo que se deja decir, la filosofía consigue 'significar' (*bedeuten)*, dice Wittgenstein, lo inefable (T § 4.115). Por obra suya el límite entre lo decible y lo indecible se modifica; en vez de una frontera impasable, cuya violación se pagaría con la pérdida del sentido en la expresión y en la comunicación, la clari-

dad filosófica crea un contraste revelador, gracias al que se exhiben, por una parte, los límites del lenguaje y puede, por la otra, mostrarse desde sí (T § 4.121) lo que por quedar más allá de ellos no se deja decir. La comprensión de que el lenguaje tiene límites puede inducir a guardar el silencio en el que se muestra lo que no puede ser dicho con sentido. Tanto en el Prólogo del *Tractatus* como en su sección final (T § 7) se habla del callar o guardar silencio (*Schweigen)* en imperativo: es algo que, en ciertas condiciones, debemos hacer. Pero es manifiesto que sólo podremos cumplir con esta obligación de respetar los límites de lo decible si antes conseguimos hablar con claridad y ver, idealmente con penetración perfecta, cómo funciona el lenguaje. La orientación moral del *Tractatus* está estrechamente ligada con estos servicios que puede prestar la claridad filosófica y con el cambio en la existencia del filósofo que trae la pacificación del intelecto cuando puede dejar de hacer filosofía.

En las *Investigaciones filosóficas,* dominadas por la moral del escrutinio y la explicitación del lenguaje tal como es, y no por la moral del respeto silencioso frente a la revelación de lo místico, los imperativos que encontramos tienden a ser los del investigador metódico que quiere enseñar a hacer filosofía de otra manera que la tradicional; sin embargo, todavía hay en este libro una prolongación del antiguo tema de los límites del lenguaje. "Los resultados de la filosofía son el descubrimiento de algunos casos de simple sinsentido (*Unsinn)* y el de los chichones que se ha conseguido el entendimiento chocando contra los límites del lenguaje. Ellos, los chichones, nos permiten conocer el verdadero valor de aquel descubrimiento" (IF § 119).[8] La perspectiva lógica de la investigación enseña a respetar los límites del lenguaje,

---

[8] El tema de los límites del lenguaje se debilita no sólo debido a los cambios en algunos de los intereses de Wittgenstein sino también debido a su crítica posterior de este enfoque. En 1930 dice, según Waismann: *"Anrennen gegen die Grenze der Sprache? Die Sprache ist ja kein Kåfig* (¿Chocar contra los límites del lenguaje? El lenguaje no es una jaula)" (ConvW 14; cf. 12).

que no se dejan modificar por la actividad filosófica, que es una entre otras actividades que sólo se pueden llevar a cabo más acá de tales límites.

La claridad filosófica representa siempre un triunfo sobre los varios obstáculos que dificultan que la lógica del lenguaje quede de manifiesto patentemente. En parte, estos obstáculos residen en el lenguaje mismo, que tiende a exhibir los asuntos de que trata y a desaparecer como exhibición que dispone de muchos recursos diversos, y, en parte, las dificultades que encuentra la clarificación filosófica dependen de nosotros. Las confusiones en que incurrimos por prejuicio, pereza, precipitación, irreflexión y motivados por inclinaciones que no controlamos, resultan difíciles de superar. Estamos acostumbrados a no ver con claridad cómo usamos el lenguaje (IF §§ 89, 129, 415). Peor aún, sostiene Wittgenstein, estamos dominados por un impulso natural a malentender el funcionamiento del lenguaje (CAM 43; IF § 109). Por eso se justifica que Wittgenstein se refiera a la filosofía como "una lucha contra el embrujamiento de nuestra inteligencia por los recursos del lenguaje" (IF § 109; cf. §§ 194, 196, 308, 339-40). Lo que vemos y comprendemos depende, además, de ciertas condiciones de la vida colectiva e individual; estas condiciones posibilitantes, consideradas desde otras formas de vida humana perfectamente concebibles o imaginables, son restricciones e impedimentos de la inteligencia, que nos ocultan lo que veríamos si nuestra perspectiva fuese diferente. Wittgenstein suele hablar de la mitología depositada en nuestro lenguaje y ligada estrechamente con nuestra visión del mundo (CAM 28, 57, 59, 60, 66, 70). Por otra parte, la falta de uniformidad del lenguaje constituye una dificultad objetiva enorme para la exposición filosófica. En vista de ello, la claridad debe ser entendida como un logro, el producto de una actividad que se puede aprender a llevar a cabo metódicamente. "Si le preocupa y perturba la naturaleza del pensamiento, de la creencia, del conocimiento y de cosas análogas, sustituya el pensamiento, etc., por la expresión verbal del pensamiento.

La dificultad de esta sustitución es al mismo tiempo el propósito de hacerla. Se trata de esto: la expresión de la creencia, del pensamiento, etc. no es más que una oración. Y una oración tiene sentido sólo como miembro de un sistema lingüístico, como una expresión dentro de un cálculo" (CAM 42).

La claridad que se logra metódicamente según las instrucciones de Wittgenstein es bien específica: pone de manifiesto no cualquier cosa al azar sino los usos regulares del lenguaje. Porque la filosofía considera sólo cuestiones conceptuales, su campo de investigación es la operación usual del lenguaje, de sus partes y de las funciones de éstas. Las diversas variantes de la claridad filosófica se producen todas a propósito de investigaciones lingüísticas, también las que pueden ser llamadas morales, debido a que transforman el modo de vida del filósofo y podrían tener efectos culturales de vasto alcance. La actividad moral, como cualquier otra actividad humana, está estrechamente entremezclada con sus juegos de lenguaje. En ellos la estudia la filosofía y reflexionando sobre estos juegos hace patentes las condiciones lógicas de las que dependen sus posibilidades internas tanto prácticas como lingüísticas.

Las tareas explicativas de la ciencia y la filosofía son diferentes; en una ocasión Wittgenstein las compara así: "La ciencia construye una casa con ladrillos que, una vez colocados, no se vuelven a tocar. La filosofía ordena una habitación y tiene por eso que tocar las mismas cosas muchas veces. La esencia de este procedimiento es que comienza con un enredo; no nos importa ser confusos con tal que la confusión se aclare poco a poco" (LCam30–32, 42). Esta supuesta diferencia entre ciencia y filosofía está ligada con el distingo wittgensteiniano entre la explicación científica y la explicitación descriptiva de expresiones simbólicas. Wittgenstein usa a veces la misma palabra para nombrarlas, *Explikation*, pero si se considera el contexto de lo que dice rápidamente nos convencemos que no las confunde nunca. Al punto de que sostiene lo que, considerado desde fuera, se podría llamar un

dualismo metodológico. "No estamos interesados en el *pensamiento* desde un punto de vista psicológico, en sus condiciones, causas y efectos; estamos interesados en el pensamiento en cuanto proceso simbólico". "Un símbolo es un signo junto con todas las condiciones necesarias para darle significación. 'Comprender' quiere decir captar el símbolo, no el hecho; y la comprensión es lo que brinda una explicación (no una droga o un agente externo). La explicación le agrega algo al símbolo, nos da más de dónde agarrarnos. El símbolo es autocontenido en algún sentido; se lo capta como un todo. No apunta hacia algo fuera de él, no anticipa otra cosa de una manera oscura. La comprensión de un símbolo no implica un conocimiento de si el mismo es verdadero o falso; para esto se requiere, además, el hecho" (LCam30–32, 42–43). "Una explicación lógica es muy diferente de una explicación física" (LCam30–32, 55).

La claridad, decíamos, resulta del escrutinio metódico del lenguaje y de la descripción de sus usos. Negativamente, se puede decir, es posible alcanzarla evitando tanto la tendencia a teorizar como la generalidad hipermétrope. "Nuestro método es *puramente descriptivo*; las descripciones que damos no son indicios de explicaciones" (CAM 125). Esto es: la descripción no es ni un mero paso preparatorio de la formulación de hipótesis, leyes o tesis ni un procedimiento que se limita a señalar en la dirección de lo que no se puede describir, sea porque la esencia está oculta detrás de las apariencias, sea porque sólo se la puede conocer de otra manera que describiendo. "Nosotros no debemos erigir ninguna clase de teoría. No debe haber nada hipotético en nuestras consideraciones. Toda explicación tiene que desaparecer y ser sustituida por la sola descripción" (IF § 109). Las operaciones del lenguaje, que son enormemente diversas, serán descritas en su singularidad; es preciso aprender a controlar nuestra tendencia impensante a generalizar. Los términos generales no sólo no nos ayudan a ver y respetar la particularidad sino nos impiden verla. "Si se considera el ejemplo del § 1 es tal vez posible ba-

rruntar hasta qué punto el concepto general del significado de las palabras rodea el funcionamiento del lenguaje con una bruma que hace imposible la visión clara" (IF § 5).

Sabemos que Wittgenstein subraya los varios peligros de la generalización. La generalidad más abarcante suele pertenecer al modo de representación de las cosas y su interpretación puede ocasionar muchos errores si no vemos que su universalidad incondicionada le viene de su carácter lógico-gramatical (IF § 104). Otras generalizaciones, especialmente la de los términos que designan lo que las cosas de una clase tienen en común, ejercen una gran atracción sobre nosotros, sostiene Wittgenstein, debido a nuestro menosprecio de los casos particulares. Los filósofos quieren generalizar como los científicos; están hoy día culturalmente condicionados a imitarlos, sobre todo a imitar su método (CAM 18; GF *Anhang*, Parte II-9, 272). Pero la 'sed de generalización', que tiene varias raíces, está también estrechamente ligada con la convicción de la inferioridad lógica de lo singular. "El desprecio de lo que parece menos general en lógica nace de la idea de que se trata de algo incompleto" (CAM 19). Pero, declara Wittgenstein, lo general o común no es más interesante para nosotros que las diferencias entre las cosas. "Esto caracteriza nuestra manera de pensar" (CAM 19). La mayor objeción contra la generalidad, sin embargo, es que no deja ver lo específico. Como la educación moderna nos da sin más la enfermedad de la hipermetropía —un defecto de la visión que consiste en percibir confusamente los objetos próximos debido a que su imagen se forma más allá de la retina— debemos reeducarnos en la atención de lo singular, en la capacidad de ver con claridad lo que habitualmente se nos oculta.

La crítica wittgensteiniana de la teoría y de la explicación que se practica en las ciencias, les contrapone la posibilidad de otros modos de explicación aclaratoria, que serían más adecuados para los efectos de entender el sentido de las cosas, que la explicación hipotética.

La exposición sinóptica del esquema de un proceso de desarrollo o de una colección de datos, declara Wittgenstein en sus observaciones críticas sobre el libro de Frazer, representa la manera adecuada de aclarar el sentido de lo que se trata de comprender en este y otros casos. "El concepto de la exposición sinóptica (*die übersichtliche Darstellung*) es de importancia fundamental para nosotros. Representa nuestra manera de exponer, la manera como vemos las cosas... Esta exposición sinóptica procura la comprensión, que consiste, precisamente, en que 'vemos las conexiones'" (Frazer 241). Cuando lo que se trata de aclarar son las relaciones de un conjunto complejo de cosas diferentes, la exposición adecuada de las mismas presupone un ordenamiento de la diversidad que ponga en evidencia las conexiones interesantes. "Imagina que alguien quiere darte una idea de las características faciales de cierta familia, los Menganos; lo haría mostrándote un conjunto de retratos de familia y señalando a tu atención ciertos rasgos característicos. Su principal tarea consistiría en hacer un *arreglo* adecuado de estos retratos, que te permitiría ver, por ejemplo, cómo ciertas influencias cambian gradualmente los rasgos, de qué modo característico envejecen los miembros de la familia, qué rasgos se acentúan a medida que envejecen" (CAM 125).

La prueba matemática,[9] donde también se trata de comprender una operación gradual que redunda en un resultado, tiene que tener una estructura que sea captable sinópticamente. "La abarcabilidad sinóptica (*Übersichtlichkeit*) es parte de la prueba. Si el proceso mediante el cual obtengo el resultado fuera inabarcable, podría, sin duda, tomar nota de que este número es el producto que se obtuvo, pero, ¿qué hecho sería capaz de confirmármelo? Yo no sé lo que *debería* resultar" (OFM I § 154; cf. III §§ 1–14; 22; 39; 43; 50; IV § 41; VII § 20). "La prueba, podría decir, es *una* figura que tiene en un extremo determinadas oraciones y en el otro extremo una oración que llamamos la 'demostrada'" (OFM I § 28). "Una nueva técnica de calcular debe proporcionar-

[9] Una discusión detallada de la importancia y el sentido preciso de la consideración sinóptica para la prueba matemática se puede encontrar en S. G. Shanker (1987: capítulo 4, y pp. 153, 231–34).

nos, precisamente, una figura *nueva*, un *nuevo modo de expresión*, y no podemos hacer nada más absurdo que tratar de describir este nuevo esquema, este nuevo tipo de estructura, mediante las viejas expresiones" (OFM II § 46). Esto no quiere decir, sin embargo, que en las pruebas muy largas y complicadas, o en las que requieren la intervención de computadoras, por ejemplo, en las que puede resultar imposible abarcar actualmente todos los pasos y relaciones que las integran, falte la requerida visión sinóptica. Pues si el método de la demostración, las reglas que gobiernan el curso de la prueba y, con ellos, la posibilidad misma de probar, resultan claros y abarcables sinópticamente, tengo todo lo que hace falta, según Wittgenstein, para que haya prueba matemática.[10]

"No aceptamos el resultado de la prueba [matemática] porque resultó así una vez o porque resulta así a menudo. Sino porque vemos en la prueba la razón para decir que *tiene* que ser así" (OFM III § 39). La prueba tiene que ser un proceso que se pueda repetir con exactitud y facilidad para que reconozcamos la validez forzosa de su resultado; para cumplir con estas dos condiciones lo mejor es que ella tenga una estructura reconocible, impresionante (*einprägsam*)[11] y memorable, que sea una configuración, dice Wittgenstein, parecida a una imagen cinematográfica (OFM III § 22). El resultado demostrado es indubitable y la prueba me entera

---

[10] Refiriéndose polémicamente a ciertos argumentos formulados en el último tiempo contra Wittgenstein y su exigencia de *Übersichtlichkeit* de la prueba matemática, dice Shanker: "The point of Wittgenstein's argument, therefore,... is not that we can see that 10 + 11 = 21 whereas we cannot see the same thing in stroke-notation; rather, it is that the truth of the proposition in either notation rests on the rules governing addition... It is the law governing the expansion of the series [in which a certain number occurs, e.g.], not the actual expansion of the series, that must be surveyable" (1987, 128).

[11] "Una prueba no sólo debe mostrar que algo es así, sino que tiene que ser así.—¿Bajo qué circunstancia muestra esto la actividad de contar?— Uno quisiera decir: cuando las cifras y lo contado forman una configuración que impresiona y se graba en la memoria. Cuando tal configuración es usada de ahora en adelante en sustitución de la actividad de contar." (OFM III § 9).

de las buenas razones para no ponerlo en duda. "Allí donde falta la visión sinóptica, esto es, donde hay lugar para la duda... queda destruida la *prueba*" (OFM III § 43).

Toda demostración o prueba se efectúa dentro de un contexto de supuestos, hábitos, creencias, convenciones sociales, que forman un sistema. Ahora bien, si comparamos el valor relativo del proceso demostrativo con el de la nueva visión comprensiva que resulta de él, lo importante, sostiene Wittgenstein, es el ver y no la prueba. La inferencia, por ejemplo, no me da una nueva manera de ver pero razonando puedo tener la suerte de ver, de pronto, una nueva posibilidad sistemática dentro de mi manera habitual de pensar. "En el sistema en que me muevo y en el que conduzco la prueba tengo que ver el nuevo sistema.—Lo importante es el ver y no la demostración. A eso que veo, a la posibilidad del sistema, no le corresponde ninguna oración. No se asevera nada y por eso no es posible probar nada tampoco" (W&CV 146).

Pero no sólo la claridad matemática tiene estas características. Tanto la comprensión filosófica de la esencia del lenguaje como la inteligencia empírica de un conjunto de datos cuyo sentido se trata de comprender, exigen por igual que primero ordenemos la diversidad en cuestión hasta hacerla sinópticamente abarcable. "Lo que puede hacerse revisable por la vista mediante una ordenación" (IF § 92), dice Wittgenstein, nos libera de tener que buscar lo oculto, lo que supuestamente se esconde debajo de la superficie o en un interior inaccesible. Waismann[12] compara el procedimiento de clarificación de Wittgenstein, al que éste llama *una manera de proceder* entre otras (IF § 132), el método de reunir la diversidad de lo que se trata de entender mediante la sinopsis, con la idea goetheana del esquema primordial de una planta.[13] Ambos métodos logran que los datos reunidos exhiban sus relaciones internas y se mantengan

---

[12] Waismann (1965 ch. IV, § 2).

[13] Datos históricos sobre el posible origen de la idea de exposición sinóptica como proceder metódico se pueden encontrar en el primer volumen del comentario de las *Investigaciones filosóficas* de Baker y Hacker (1980, 531-541).

juntos, coordinados en una imagen general, como dice Wittgenstein (*ein allgemeines Bild*). Si entre los datos de que disponemos hay lagunas o faltan algunos nexos, construiremos un caso intermedio hipotético, un órgano mediador ficticio, inventado (*ein Zwischenglied:* CAM 129; EPR 12). No se trata de hacer una hipótesis sobre el desarrollo temporal del proceso, sin embargo. La exposición sinóptica no es lo mismo que la explicación histórica. "Un caso intermedio hipotético sólo tendrá, en esta función, el papel de llamar la atención sobre el parecido entre los hechos, sobre su interconexión. Así es como ilustramos la conexión interna entre el círculo y la elipse transformando a la elipse paulatinamente en un círculo; *pero no para aseverar que determinada elipse se generó real e históricamente a partir de un círculo* (hipótesis sobre el desarrollo) sino sólo para aguzar nuestra mirada para una relación formal" (Frazer 241-42).[14]

Wittgenstein ofrece algunas observaciones sobre el método de la exposición sinóptica en su conferencia sobre ética. Se trata, como siempre, de explicitar un concepto o un conjunto de relaciones formales, en este caso, el concepto de 'ética'. Wittgenstein parte de la definición de Moore en *Principia Ethica*[15] y describe la tarea que se ha propuesto como sigue:

---

[14] La importancia de la analogía en el pensamiento de Wittgenstein se puede apreciar por el considerable lugar que ocupa la actividad de comparar en su método. Véase, sobre las funciones clarificatorias de la búsqueda de semejanzas y desemejanzas, F. Waismann (1965 Ch. IV, § 2).

[15] La definición dice: "La ética es la investigación general de lo bueno". ("Ethics is the general enquiry into what is good") (ConfE 4). Wittgenstein advierte que usará el concepto en un sentido más amplio, que incluye "lo que me parece ser la parte esencial de lo que comunmente se llama estética". La investigación, como se ve en seguida, se refiere a lo valioso en general, a lo que es verdaderamente importante, a lo que constituye el sentido de la vida, lo que hace que valga la pena vivirla, etc. (ConfE 5). La otra modificación del concepto de Moore, que Wittgenstein no menciona directamente, es la negación de que la ética pueda ser una investigación (*enquiry*), o pueda tener, en algún sentido, carácter teórico. (Cf. ConfE 6-7, 7, 12). La definición de Moore no le sirve al conferenciante, al parecer, más que para ofrecerle al público algo que le suene familiar.

Para hacerles ver lo más claramente posible lo que considero ser el tema de la ética voy a poner delante de Uds. cierto número de expresiones más o menos sinónimas, cada una de las cuales puede sustituir a la definición anterior; enumerándolas deseo producir el mismo efecto que logró Galton cuando grabó muchas fotos de diferentes rostros en la misma placa fotográfica para obtener los rasgos típicos que todos tenían en común. Y tal como mostrándoles a Uds. una fotografía colectiva como esa les podría dejar ver lo típico, digamos, de un rostro chino, igualmente, si Uds. recorren la fila de sinónimos que pongo ante Uds., confío que podrán ver los rasgos característicos que todos tienen en común y estos son los rasgos característicos de la ética.

(ConfE 4–5)

Estas líneas fueron redactadas entre fines de 1929 y comienzos de 1930; Wittgenstein criticará nuestra inclinación a buscar lo que hay de común entre los varios usos de un concepto y problematizará el supuesto de que existe tal comunidad de rasgos fijos expresables en la definición esencial. Sustituirá, como sabemos, la noción de esencia común por la de 'parecidos de familia'; estos dependerían de rasgos que, gracias a sus analogías internas, redundan en una red de relaciones que sugieren parentescos entre los casos de un mismo género o especie (ConfE 9). Este cambio de enfoque no afecta, sin embargo, al método de la exposición sinóptica, para el cual una investigación conceptual será siempre varias investigaciones de los diversos usos de un concepto. La diversidad tiene que llegar a tener un patrón escrutable antes de que la podamos comprender o abarcar con la mirada. En el caso de la ética Wittgenstein excluye primero, como Kant, los usos relativos o triviales de 'bueno' y se concentra en la diversidad de los que llama "los usos éticos o absolutos" de la palabra (ConfE 5; cf. 6–7). Como, de acuerdo con Wittgenstein, todo discurso mo-

ral entraña ciertos abusos de lenguaje (ConfE 9–10) debido a que la moral no se ocupa de cuestiones fácticas, la investigación no puede redundar en conclusiones expresas dotadas de sentido: ellas inevitablemente violarían los límites de lo que se puede expresar con palabras. Wittgenstein se dedica, por eso, a dar ejemplos de experiencias que lo tientan a él, personalmente, a valerse de términos éticos absolutos. La conclusión de la conferencia es de carácter negativo y repite lo dicho sobre ética en el *Tractatus*, a saber, que los valores son radicalmente ajenos al mundo de los hechos y por eso no podemos hablar de ellos de modo normal. En este contexto la iluminación que cae sobre las cuestiones discutidas proviene exclusivamente de los ejemplos de experiencias éticas. La claridad debida a la presentación de ejemplos adecuados es, sin duda, diversa, de la claridad de la prueba o la claridad de cierta ordenación de un conjunto de datos. La *Übersichtlichkeit* o visión sinóptica es, obviamente el concepto de un conjunto de 'parecidos de familia'.

Hacer visible un cierto grupo de relaciones formales por medio de la comparación con otro grupo obliga a establecer no sólo las analogías entre ellos sino también, por cierto, las diferencias. "Lo más llamativo, fuera de los parecidos, me parecen las diferencias..." "Uno querría trazar líneas que uniesen los ingredientes comunes" (Frazer 246) para que los datos entren en una configuración unitaria que sea legible, comprensible. La exposición sinóptica compara configuraciones análogas para reconocer relaciones conocidas entre ellas. Este no es un método para descubrir algo nuevo sino sólo uno que nos faculta para incorporar a nuestra comprensión general de las cosas aquello que nos parece raro en ella, lo que nos desconcierta, nos plantea un problema o nos obsesiona. "Creo que el intento de proporcionar una explicación [científica] es erróneo porque uno no puede coordinar o reunir correctamente, sin agregar nada, más que aquello que ya *sabe*; y la satisfacción que se buscaba a través de la explicación se da por sí sola [con comprender lo que no entendíamos antes]" (Frazer 235).

La resolución de perplejidades estéticas plantea problemas que, aunque peculiares en varios respectos, están, en otros, muy cerca de los de la filosofía y las matemáticas.[16] "En la discusión estética lo que hacemos es más bien parecido a resolver un problema de matemáticas" (LCam32–35, 38). Lo que importa son las razones, no las causas, la clara exposición de las configuraciones, no las explicaciones de lo que no se puede ver. La estética es descriptiva; lo que hace, sostiene Wittgenstein, "es llamar la atención sobre ciertos rasgos, colocar a las cosas lado a lado para que se exhiban estos rasgos. Decirle a una persona 'este es el clímax' es como decirle 'esta es la figura que resuelve el puzzle'. Nuestra atención se fija en determinado rasgo y desde ese momento en adelante vemos tal rasgo" (LCam32–35, 38–39). El procedimiento de ordenar las cosas lado a lado para que luzcan claramente y se las pueda describir mejor es parte del método comparativo que Wittgenstein patrocina. Los parecidos y las diferencias interesan a la comprensión clara, como vimos; los contrastes ponen de relieve los rasgos en cuestión. De los juegos de lenguaje inventados para fines metódicos de clarificación dice Wittgenstein: "Debido a que nuestro lenguaje es complejo, me valdré de estructuras más simples que pueden serle puestas lado a lado para ver cuánta luz arrojan sobre él" (LCam32–35, 46–47). La exposición clara siempre implica un despliegue espacial del conjunto de elementos que se trata de ver sinópticamente y comprender con claridad: desplegarlos lado a lado para que se destaquen mutuamente y lo subentendido luzca de manera expresa. El sentido que al cabo comprendemos no es espacial pero su exposición se vale tanto del espacio como del tiempo, si se trata de un proceso que pasa por etapas diversas, para demostrarlo visualmente.

---

[16] "Lo que llamamos 'entender una oración' se parece en numerosos casos mucho más a la comprensión de un tema musical de lo que tendemos a creer" (CAM 167; véase todo el § 17; también ObV 71; 121; 134-136; EPR 17-18, 21-28).

La proximidad de estética y filosofía es mucho mayor de lo que estamos inclinados a creer, sostiene Wittgenstein. No entienden de hechos ni los explican sino sólo de símbolos y su clarificación (LCam 30–32, 43). "Fenómenos dotados de un carácter parecido al del lenguaje en la música o en la arquitectura. La irregularidad significativa en el gótico, por ejemplo" (ObV 71). "La música y, con toda seguridad, *cierta* música, quisiéramos llamarla un lenguaje; *otra* música, ciertamente no" (ObV 121). "'El sentido de una oración' es muy parecido al asunto de una 'apreciación de una obra de arte'" (EPR 29). Tal como en el caso de los problemas que nos encomienda el funcionamiento de la lengua, los que Wittgenstein llama puzzles estéticos, como ser, la razón por la cual ciertos acordes musicales nos producen determinada impresión (EPR 20) o nos sugieren ciertas representaciones, no se pueden resolver con los métodos establecidos para usos científicos. "El tipo de explicación que uno busca cuando está desconcertado y preocupado por una impresión estética no es una explicación causal, ni una que sea corroborada por la experiencia o mediante estadísticas sobre cómo es que la gente reacciona" (EPR 21; cf. LCam32–35, 38–39). "Lo que realmente necesitamos, para resolver los puzzles estéticos, son ciertas comparaciones—una agrupación que reúna determinados casos" (EPR 29). "En la medida en que se puede ver, el desasosiego al que me refiero sólo puede ser curado efectuando ciertas comparaciones peculiares, por ejemplo, llevando a cabo un arreglo con ciertas figuras musicales para comparar su efecto sobre nosotros" (EPR 20). En contraste con las elucidaciones de su método, destinadas a dejar ver más y mejor, Wittgenstein lamenta la esterilidad de los procedimientos argumentativos en filosofía. "Cuando leemos los diálogos socráticos nos viene el sentimiento: ¡Pero qué terrible pérdida de tiempo! ¿Para qué estos argumentos que no demuestran ni aclaran nada?" (ObV 33).

La claridad se completa en el reconocimiento, aceptación o convicción de que las cosas son, en efecto, como se muestran ahí donde han sido exhibidas inequívoca-

mente; donde, después de considerarlas, no dejan lugar a dudas. "El resultado de un cálculo no es cuestión de experiencia sino aquello que aceptamos. 20 x 20 = 400 es una regla gramatical" (LCam30–32, 92). El reconocimiento y la aceptación, como Wittgenstein los concibe, no son momentos subjetivos del proceso de comprender sino, más bien, aspectos de la conducta, partes de la acción futura (W&CV 167) del que vio y se cercioró. Adoptamos las cosas como se nos muestran, las incorporamos en nuestra experiencia y procedemos de acuerdo con los fenómenos, que es lo único que sabemos de veras (W&CV 45). Las diferentes formas de claridad se traducen diversamente en actos, técnicas y hábitos nuevos, todos los cuales entrañan también, como es natural, pensamientos y representaciones nuevas, cambios de opinión y de actitudes cuya *razón* es la visión sinóptica. Pero lo visto con claridad no acaba en los fenómenos psicológicos que forman parte de la experiencia de convencerse sino en el reconocimiento, que se traduce, piensa Wittgenstein, en ciertos cambios de la actividad práctica de la persona persuadida.

"Una demostración es una demostración para el que la reconoce como tal. Quien *no* la reconoce, no la sigue como demostración, se separa de nosotros aun antes de que comencemos a hablar" (OFM I § 61). Por una parte, la aceptación de un resultado, de una explicación, satisface, pacifica (OFM I § 155); representa un punto de llegada (OFM III § 39) desde donde se pueden contemplar las cosas de acuerdo con el criterio recién comprendido y adquirido. Pero la decisión de que se ha alcanzado el punto en el que hay que reconocer y consentir, aceptar y adoptar el resultado obtenido, es una decisión personal[17]

---

[17] La 'decisión' de aceptar o reconocer el resultado de un procedimiento es descrita por Wittgenstein a veces como equivalente al paso final que damos guiados por una prueba que cambia nuestras convicciones (OFM IV § 30), a veces como un proceso de precipitarse en la nueva manera de entender como consecuencia de lo visto. "Me parece que el efecto de la prueba es que la persona se precipita en la nueva regla.—Hasta ahora había calculado de acuerdo con esta y esta regla; entonces alguien le

del que asiste a la exhibición clara del asunto. Que la demostración sea hecha por otro o por el mismo que la admitirá, es indiferente. Lo que no puede faltar, en cambio, es el compromiso del que da el paso del reconocimiento o la aceptación; pues su asentimiento está ligado con la apropiación de la nueva idea, que será luego puesta en práctica por él. "Un símbolo [pertenece] a un sistema de símbolos... Si uso un símbolo no puedo evitar comprometerme; no es una mera correlación arbitraria de sonidos y hechos. Si digo 'esto es verde', tengo que decir que otras cosas verdes son verdes también. Me he comprometido con un futuro modo de hablar" (LCam30-32, 37). Si no entiendo las costumbres de otros pueblos, dice Wittgenstein, tengo que buscar en mí algo que les corresponda y comprenderlas así, desde lo que soy y sé. Sin "un espíritu común" (Frazer 251) no puede haber comunicación o comprensión de clase alguna. Pues tengo que tener una razón, un motivo, para aceptar que las cosas son de cierta manera. Esa razón puede estar patente en la exposición misma del asunto que considero o, en su defecto, puedo tener que buscarla en mí o en alguna circunstancia conocida por mí. "Una vez que pongo a tal fenómeno en conexión con un instinto que yo mismo tengo, esa es la explicación que buscaba, esto es, la que resuelve esta particular dificultad" (Frazer 244). Si no incorporo lo que veo claramente en mi experiencia mediante el reconocimiento de su validez o de su sentido para otros, si no acepto la legitimidad del proceso

---

presenta la prueba de que también se puede calcular de otra manera y él se pasa a otra técnica. Pero no porque piense que así también funciona, sino porque siente que la nueva técnica es idéntica a la anterior, porque tiene que darle el mismo sentido, porque las reconoce como iguales tal como reconoce este color como verde" (OFM IV § 36). En cualquier caso, es preciso llamar 'decisión' al reconocimiento de la validez del resultado de una prueba o de un cálculo pues él legitima, para nosotros, a la prueba y al cálculo como tales. En este sentido el reconocimiento va más allá del resultado y es un acto libre del que comprende la relación entre las bases de la prueba, los pasos intermedios y el resultado. Véase la instructiva discusión de este punto en el ensayo de Crispin Wright (1991, 94-99).

que conduce a cierto resultado, si no adopto un nuevo criterio para juzgar de ciertas cosas, no puedo luego conducirme prácticamente de las maneras que pondrán de manifiesto que he entendido algo nuevo.

Como Wittgenstein reconoce que en las operaciones del consentimiento y la aceptación interviene la voluntad, la capacidad de decidirse del que se persuade, ¿no existe el peligro de que tal reconocimiento tome por legítimo lo que no lo es? Las razones para convencerse que forman parte de la exposición clara, ¿son una garantía suficiente contra el error? Wittgenstein no cree que se deba plantear el problema de la verdad o falsedad de nuestras técnicas y cálculos, de la legitimidad o ilegitimidad de nuestros modos habituales de actuar (LFM39, 218): sólo preguntaremos cómo se hace y qué resultados produce. La ceremonia de coronación de un rey ¿es acaso verdadera o falsa? A lo sumo es inútil, sostiene Wittgenstein (UFP1 § 934). Así se hace, así se suma, así conviene cultivar la tierra, así se presenta una queja ante las autoridades: son cuestiones de la práctica que también podrían hacerse de otras maneras. Estos modos de proceder consuetudinarios combinan lo necesario y lo arbitrario de maneras complicadas, pero una vez establecidos y aceptados en un grupo social son lo que son, y no tiene sentido estimarlos verdaderos o falsos, fundados o infundados. Un procedimiento puede ser útil, adecuado a las circunstancias, conveniente y económico; si se lo practica no es necesario efectuar otras averiguaciones acerca del derecho que asistió a los que lo adoptaron. Los hombres en general actúan y eligen por motivos y considerando la situación en que se encuentran pero esto no constituye una garantía de perfecta racionalidad ni justifica su manera de pensar y representarse las cosas. Los hechos no precisan de fundamentación. "No puedes decir que razonamos mal, por ejemplo, si en algún punto no aceptamos la conclusión. Podríamos decir justamente 'esta es nuestra lógica: en este caso *no* aceptamos la conclusión'" (LFM39, 237).

El que comprende y se convence de algo da este paso, generalmente, por razones aunque no es posible sostener que se trata de razones suficientes o de que las suyas son las mismas razones que convencerían a otros, a nosotros, por ejemplo. Cada uno tiene que incorporar sus nuevas persuasiones al sistema de su experiencia para hacerlas suyas. Por esto es que hay que admitir que nos persuadimos diversamente, azarosamente. Wittgenstein dice: "Vemos en la prueba la razón para decir que *tiene que* resultar eso.—Lo que prueba no es que esta coordinación conduzca a este resultado; sino que nos dejamos persuadir de que estos fenómenos (imágenes) deben servirnos de modelos de lo que parecerán las cosas si...—La prueba es nuestro nuevo modelo de cómo se presentan las cosas si no se agrega ni se quita nada, si se cuenta correctamente, etc." "Cuando decimos durante una prueba 'esto *tiene* que resultar', no es por razones que no *vemos*.—No aceptamos el resultado porque lo hayamos obtenido, sino porque es el fin del camino.—Lo que nos convence, *eso* es la prueba." (OFM III § 39).

> *Una prueba avanza, en efecto, paso a paso mediante la analogía, con la ayuda de un paradigma. Russell da reglas de transformación y luego hace transformaciones. Parecidamente ocurre con todas las pruebas: conduces a un hombre paso a paso hasta que diga a cada paso 'Sí, éste es el análogo aquí'.—A la convicción matemática podría dársele la forma 'Reconozco esto como análogo con aquello'. Pero aquí 'reconozco' está usado no como en 'Reconozco que este es Lewy' sino como en 'Lo reconozco como superior a mí'. Indica que acepta una convención.—Cuando digo 'Sí, lo veo. Reconozco que no hay construcción del heptágono' estoy diciendo 'Sí, aceptaré esto ahora; voy a hacer esto' o 'Sí, veo que es la cosa más natural decir que el heptágono no se puede construir'.*
>
> (LFM39, 62–63; cf. 66–67)

El distingo wittgensteiniano entre causas y razones, que pertenece al contexto de su diferenciación sistemá-

tica entre la explicación científica y la explicitación o clarificación filosófica, incluye una referencia a la aceptación o reconocimiento de que nos estamos ocupando aquí. En efecto, la explicitación que aduce razones y no pretende explicar hipotéticamente mediante causas, sólo logra lo que se propone si consigue el reconocimiento de la persona a quien se le ofrece la clarificación. "El criterio de que esta era la [respuesta] que estaba en tu mente es que, cuando te la digo, estás de acuerdo". "La respuesta en estos casos es la que te satisfizo; por ejemplo, alguien dice (como a menudo hacemos en filosofía): 'Te diré lo que estás pensando en el fondo'..."(EPR 18; cf. 25). El que escucha una descripción de una experiencia suya tiene que poder consentir en ella para que esa descripción se refiera efectivamente a su experiencia. "Si no estuviese de acuerdo no sería esa la explicación" (EPR 21). Hablando de la interpretación de los sueños propuesta por Freud dice: "Cuando Freud llama símbolos a ciertas imágenes, digamos la de un sombrero, o cuando dice que la imagen 'significa' esto o lo otro, está hablando de interpretar y de qué se puede conseguir que el soñador acepte como una interpretación" (EPR 45).

En general, sostiene Wittgenstein, la teoría de Freud confunde la explicación científica y la clarificación conceptual; lo que ofrece es una mezcla de ambos procedimientos. Por ejemplo, el trabajo de Freud sobre el chiste y lo cómico representa bien esta confusión conceptual.

> *Otro asunto que Freud trata sicológicamente pero cuya investigación tiene carácter estético es el de la naturaleza de los chistes... Quiero examinar en qué sentido la teoría de Freud es una hipótesis y en qué sentido no lo es. La parte hipotética de su teoría, el subconsciente, es la que no es satisfactoria... Cuando nos reímos sin saber por qué Freud pretende que podemos averiguarlo mediante el sicoanálisis. Veo aquí una confusión entre una causa y una razón. Tener claro por qué uno se ríe no es tener claridad sobre una* causa. *Si lo fuera, resultaría que el acuer-*

do con el análisis que se ofrece del chiste como explicación de por qué te ríes no sería un medio para descubrirla. Se supone que el éxito del análisis se muestra en el acuerdo de la persona. No hay nada en la física que corresponda a esto. Por cierto que podemos *señalar* causas *de nuestra risa pero el que la persona consienta en que lo son no demuestra que ellas son de hecho las causas. Las causas se descubren experimentalmente. La manera sicoanalítica de descubrir por qué se ríe una persona se parece a una investigación estética. Pues para que sea correcto un análisis estético tiene que haber el acuerdo de la persona a quien se le presenta el análisis. La diferencia entre una razón y una causa se pone en evidencia del modo siguiente: la investigación de una razón implica, como una parte esencial suya, nuestro acuerdo con ella mientras que la investigación de una causa se lleva a cabo experimentalmente. [...] Por cierto, la persona que está de acuerdo con la razón no era consciente en el momento que esa era su razón. Pero decir que la razón era subconsciente es una manera de hablar ...El subconsciente es una entidad hipotética que obtiene su significado de las verificaciones de estas proposiciones. Lo que Freud dice del subconsciente suena a ciencia pero, de hecho, no es más que un* medio de representación... *No se han descubierto nuevas regiones del alma como sus escritos sugieren. La exhibición de los elementos de un sueño, por ejemplo, de un sombrero (que puede significar prácticamente cualquier cosa), es una exhibición de símiles. Tal como en la estética, las cosas se colocan unas junto a las otras para exhibir ciertos rasgos suyos. Estos rasgos arrojan luz sobre nuestra manera de considerar un sueño; son las razones del sueño. [...] Es una confusión sostener que una razón es una causa vista por dentro. Una causa no se ve ni por dentro ni por fuera. Se la encuentra mediante experimentos. [Al capacitarnos para encontrar las razones de la risa, el sicoanálisis provee] nada más que una representación de procesos.*

(LCam32–35, 39–40)

La claridad de los conceptos o de los significados y el reconocimiento y la comprensión de lo expuesto con claridad resultan de la investigación filosófica como Wittgenstein propone entenderla en las *Investigaciones filosóficas* y en otros escritos posteriores al año 30. "'El significado de la palabra es lo que la clarificación del significado clarifica'. Esto es, si quieres entender el uso de la palabra 'significado', entonces considera lo que se llama 'la clarificación del significado'" (IF § 560). "*Ins Klare kommen*" o alcanzar la claridad, dice Wittgenstein (IF § 314), porque se trata de un logro al cabo de un proceso metódico que el filósofo describe. Pues se da también el caso de que confundimos la claridad que es obra de la descripción y la investigación con ciertas formas de seudoclaridad. Aceptamos sin reserva, por ejemplo, ciertas apariencias de claridad, las reconocemos como cosas obvias debido a que se trata de los instrumentos y las técnicas que aplicamos habitualmente, a los que estamos acostumbrados. Todo lo familiar nos parece que lo vemos clarísimo aunque de hecho esconde muchos problemas sobre los que no hemos reflexionado. Una experiencia de claridad falsa la tenemos a propósito de ciertas imágenes[18] del significado de las palabras que forman parte del lenguaje cotidiano y que tienden a imponérsenos como obvias. "'Pero no puedes negar, por ejemplo, que al recordar ocurre un suceso interior'.— ...Cuando se dice: 'En efecto, al recordar sucede algo interior' se quisiera agregar 'Y puedes *ver* que es así'. Es, precisamente, este suceso interno el que se designa con la palabra 'recordarse' ...Nos oponemos a esta imagen del 'suceso interno'. Lo que negamos es que la imagen del suceso interno nos proporcione la idea correcta del uso de la palabra 'recordar'. En efecto, lo que decimos es que esta imagen y sus ramificaciones nos impiden ver el uso de la palabra tal como es" (IF § 305; cf. C&E 406).

---

[18] Véase el Apéndice VII, 'El filósofo y las imágenes'.

Operan en nosotros, además de las obfuscaciones de la costumbre impensante, ciertas tendencias naturales que, por diversos motivos, nos empujan a aceptar explicaciones o maneras de representar las cosas que parecen claras sin serlo auténticamente. Las aceptamos porque son simples, por ejemplo, o porque reducen la diversidad de lo real que nos impide orientarnos satisfactoriamente. "La atracción de ciertos tipos de explicación es abrumadora... En particular, explicaciones del tipo 'En realidad, esto no es más que esto'" (EPR 24). Muchas teorías, la de Darwin, por ejemplo, le deben la recepción favorable que tuvieron al hecho de que explican muchas cosas a partir de un solo principio, que de pronto le parece a medio mundo "la solución obvia", dice Wittgenstein (EPR 26). Es la forma unitaria de la teoría la que persuade, no la cantidad y la solidez de la evidencia disponible en favor de su hipótesis principal. "La avidez de simplicidad. [A la gente le gustaría decir:] 'Lo único que importa son los colores'. Esto se dice sobre todo porque uno quiere que sea así. Si tu explicación es complicada resulta desagradable, especialmente si la cosa misma no te importa" (EPR 36). "Freud hizo algo diferente. No dió una explicación científica del mito antiguo. El atractivo de su sugerencia que toda ansiedad, por ejemplo, es una repetición de la ansiedad del trauma del nacimiento, no es sino el atractivo de una mitología. 'Es el resultado de algo que ocurrió hace mucho tiempo'. Casi como referirse a un totem" (EPR 51).

La claridad filosófica obtiene una buena parte de su definición mediante el contraste que hace con estos casos de falsa claridad, como ocurre con todos los conceptos, de acuerdo con Wittgenstein. Este contraste tiene varios aspectos, el principal de los cuales es que la claridad filosófica ha sido establecida metódicamente. La seudoclaridad de lo habitual, de lo automático o de lo que satisface una tendencia natural o un apetito, carece de aquella garantía metódica y está amenazada por la duda apenas la consideramos críticamente o en cuanto nos proponemos describirla. Por otro lado, la claridad

filosófica, que no proviene de principios generales sino se debe a ejemplos cuidadosamente seleccionados, a la construcción de casos posibles que arrojan luz sobre lo que se investiga, al establecimiento de comparaciones y contrastes adecuados, es una claridad ligada al método descriptivo de la lógica del lenguaje. Para completar la exposición de su significado en la filosofía de Wittgenstein tenemos que referirnos a otros aspectos de este método y a sus propósitos.

VIII EXPLICACIÓN CON EJEMPLOS

En su batalla contra el dogmatismo[1] de la teoría contemporánea y las pretensiones ideales de la filosofía tradicional, que no reconocen sino un método de explicación, una sola clase de explicaciones, Wittgenstein explora y usa ciertos modos alternativos de aclarar y hacer accesibles los conceptos y las relaciones conceptuales que nos plantean problemas o perplejidades filosóficas. Una de las formas más características de explicar que encontramos usada continuamente en la obra y que es mencionada también entre los métodos filosóficos[2] reconocidos por Wittgenstein, es la explicación mediante ejemplos paradigmáticos. En la exposición que sigue interpreto y expongo las ideas de Wittgenstein sobre este tipo de explicación y busco poner al descubierto las razones en que se funda su estimación del ejemplo paradigmático. Hay un nexo muy revelador entre estas razones y la crítica de la teoría, de la metafísica y de la ciencia, que creo tan decisiva para el pensamiento maduro del filósofo.

A sabiendas estoy destacando aquí un determinado modo explicativo y poniéndolo aparte del grupo bastante

[1] Véase "Über Dogmatismus" (Sobre el dogmatismo) en W&CV VI, 182-186; IF §§ 130-131, cf. §§ 103, 109; Pap § 444; ObV 56-57.

[2] La descripción de ejemplos es, además de un modo general de explicar, "una técnica de investigación" (OFM VI § 6) según Wittgenstein. A esta función corresponde el carácter de 'centros de variación' (RF 190) que tienen los ejemplos y también su papel como 'objetos de comparación' (IF §§ 130-31). Esta función de los ejemplos en la investigación filosófica, aunque muy similar a su papel explicativo, no es objeto de examen en este estudio.

numeroso al que pertenece. Wittgenstein reconoce, en efecto, que hay diversas maneras legítimas de explicar, se vale de varias de ellas en su propio trabajo y describe la función de las mismas en el lenguaje. Pueden ser explicaciones correctas, completas y exitosas de significados de palabras y de oraciones, por ejemplo, los contrastes u oposiciones, las definiciones de varios tipos —verbales, ostensivas, contextuales—, las explicaciones que se valen de muestras (vgr., de color, de forma, etc.), las que recurren a estándares canónicos (vgr., el metro, etc.), la paráfrasis simple, la que establece criterios para el uso de una expresión, entre otras. "Todas las explicaciones de significados son definiciones" (LCam 30-32, 112). Pero las definiciones en este sentido ampliado difieren mucho entre sí debido a que sus funciones en el juego y las ocasiones de su aplicación difieren. A veces se las puede sustituir parcial o totalmente una por otra, a veces, no. En todo caso, no hay ningún modo de explicar, según Wittgenstein, que se deje usar universalmente o que pueda reemplazar a todos los demás. La explicación mediante ejemplos paradigmáticos resulta particularmente interesante para nosotros por varias razones. Tiene una relación estrecha con la manera de exponer filosofía de Wittgenstein; permite poner de relieve un aspecto original del método de su obra; ofrece una oportunidad para enjuiciar algunas de las objeciones de la obra contra el dogmatismo de la teoría contemporánea y el idealismo filosófico, y, por fin, es un tema que ha sido poco explorado e interpretado por los estudiosos de los escritos de Wittgenstein.[3]

---

[3] No hay trabajos monográficos dedicados al asunto. Se lo suele tratar lateralmente a propósito de los paradigmas. En los libros generales se lo menciona por lo general sin explicaciones de su sentido, alcance y función en la obra de Wittgenstein. En el comentario de las *Investigaciones filosóficas* de Baker y Hacker (1980, 326-328, 362-366; 1985, 48-50, 94-97, 192-199, 310-320), en cambio, encontramos una explicación general de los pasajes que las *Investigaciones filosóficas* dedican al ejemplo paradigmático, pero no una evaluación crítica del tema que lo relacione con la manera de pensar de Wittgenstein. En el comentario de las *Investigaciones filosóficas* de Hallett no encuentro las aclaraciones que

El filósofo contrasta expresamente la explicación mediante ejemplos paradigmáticos con el modo de explicar significados del procedimiento habitual: en particular, con la definición esencial, que pretende establecer los rasgos comunes o esencia de todos los casos que caen bajo un concepto y trazar los límites exactos de la extensión del mismo. "Mientras mayor sea el número de casos que observamos y mientras más de cerca los miremos, más dudas tendremos sobre la posibilidad de encontrar [la esencia común]" (CAM 86) que ha buscado la filosofía. El reconocimiento del valor explicativo del ejemplo ha sido, dicho sea de paso, completamente inusual en la filosofía, que sustenta desde la antigüedad una teoría del concepto y de la universalidad que anula de antemano toda posibilidad de que los ejemplos tengan funciones lógicas importantes para el pensamiento. La tradición que Wittgenstein combate y aspira a superar se caracteriza, más bien, porque utiliza ejemplos como recurso pedagógico o retórico, pero niega enfáticamente que un ejemplo pueda aportar nada sustancial al pensamiento filosófico propiamente tal, el cual consistiría de conceptos universales y argumentos. Wittgenstein se expresa abiertamente en contra de esta tradición después de ofrecer una larga serie de 'lenguajes ficticios' (CAM 102) destinados a servir de ejemplos de práctica o uso de lenguajes; dice sobre la función de los ejemplos para la investigación filosófica: "La función de nuestros ejemplos no era la de mostrarnos la esencia de 'derivar', 'leer', etc., a través de un velo de rasgos inesenciales. Los ejemplos no eran descripciones de una exterioridad que permite adivinar algo sobre una interioridad que por una u otra razón no puede ser mostrada en su desnudez. Es una tentación pensar que nuestros ejemplos son medios *indirectos* de producir cierta imagen o idea en la mente de una persona, que *apuntan* hacia algo que ellos no pueden mostrar" (BB 125). Pero la reevaluación del

---

cabría esperar; el *Indice* de este libro ni siquiera menciona 'ejemplo' entre los modos de explicación.

ejemplo en la obra de Wittgenstein pertenece al estudio de la conducta de los conceptos en el lenguaje ordinario y sólo puede ser comprendida en ese contexto.

Aunque Wittgenstein no niega la validez de la definición formal, demuestra poco aprecio por ella. "En cierto sentido, la definición verbal, que nos lleva de una expresión verbal a otra, no nos lleva más allá de eso" (CAM 1). Y lanza un ataque frontal contra el lugar privilegiado que ella ha ocupado en el pensamiento de la tradición. "La idea de que para aclarar el significado de un término general haya que encontrar el elemento común a todas sus aplicaciones ha sido un impedimento para la investigación filosófica. Pues no sólo no ha conducido a ningún resultado, sino que ha llevado al filósofo a dejar de lado como irrelevantes los casos concretos, los únicos que le podrían haber ayudado a entender el uso del término general. Cuando Sócrates pregunta, '¿qué es el conocimiento?' ni siquiera considera que enumerar casos de conocimiento sea una respuesta *preliminar* a su pregunta" (CAM 19-20). La filosofía en busca de esencias anda detrás de algo ideal escondido en las cosas, lo que todas tienen que tener en común (RF 190), en nombre de lo cual desdeña su particularidad.

Por otro lado, la clarificación mediante ejemplos paradigmáticos contrasta con la explicación causal; esta diferencia de procedimiento explicativo, sin embargo, resulta en general menos instructiva que la anterior pues es obvio que la causalidad, que tiene su lugar legítimo en las ciencias fácticas, es impertinente en la clarificación conceptual o de relaciones internas entre símbolos. La investigación de Wittgenstein es lógica, no científica: no se explican las palabras y los significados a partir de estados de la materia, como ser, aduciendo los alimentos ingeridos por el hablante. Sin embargo, ocasionalmente el contraste entre causalidad y explicación mediante ejemplos (IF §§ 198, 217-20) adquiere interés para Wittgenstein, en particular, allí donde se trata de aclarar conceptos de la psicología que muchos suponen que ya han sido "explicados fisiológicamente" (OFP1 §§ 904-06), por ejemplo, o se trata de la interpretación de conductas e instituciones humanas del

pasado o de otras culturas, de fenómenos religiosos, morales, estéticos, etc. (LCam30-32, 103-105; EPR 21-22, 42, 47-51). Frente a los intentos de explicar el sentido de los mismos de manera científica se hace patente que, como todos ellos plantean cuestiones relativas al significado de expresiones, de actos y de circunstancias humanas, la explicación causal está fuera de lugar y no produce más que errores de categoría y confusiones.

Finalmente, Wittgenstein compara la función clarificadora de los ejemplos con las explicaciones que se valen de reglas para dar a entender un significado. Sin excluir la posibilidad de explicar mediante reglas, concluye que se puede aprender aritmética enseñando a "seguir ejemplos", de multiplicación, digamos (OFM VII § 4). Resulta revelador que después de observar cómo se ejecutaron ciertas operaciones de multiplicar, el aprendiz pueda aplicar lo que comprendió a casos nuevos aunque carece del conocimiento de las reglas de la técnica que se le demostró mediante casos específicos. Ocurre aquí lo mismo que con el lenguaje en general: lo que aprendemos no es tanto a repetir las palabras que nos enseñan sino a usarlas, también en circunstancias nuevas y para fines imprevistos. La explicación mediante reglas tiene ciertos inconvenientes que Wittgenstein describe así:

> *Compararemos el uso de lenguaje con un juego que tiene reglas exactas, porque las dificultades filosóficas provienen de que se inventa un sistema de reglas demasiado simple. Los filósofos tratan de tabular las reglas y debido a que hay tantas cosas que los pueden extraviar, por ejemplo, las analogías, establecen mal las reglas. La única manera de corregir las reglas es dar otra regla o el conjunto de reglas de acuerdo con las que en efecto se juega. Es necesario subrayar esto porque cuando se discute 'entender', 'significado', etc. nuestra mayor dificultad es con el uso completamente fluido de las palabras. No voy a proceder a enumerar diversos significados de las palabras 'entender', 'significado', etc. sino en vez de eso trazaré diez o doce representaciones gráficas* (pictures) *que sean de cierta mane-*

ra similares al uso efectivo de estas palabras. Puedo trazar estas representaciones no porque tengan todas algo en común; su relación puede ser muy complicada.
(LCam32-35, 48)

El ejemplo concreto de uso no confunde como puede hacerlo la regla; el conjunto de ejemplos, porque cada uno de sus miembros es descrito en su concreción particular, aclara más eficazmente que la tabla de reglas, que no sólo puede ser incompleta sin parecerlo, sino puede suscitar dudas sobre su aplicación y sugerir analogías equívocas donde no hay más que diferencias.

Wittgenstein establece primero de manera convincente que hay conceptos que no se dejan explicar mediante definiciones esenciales,[4] sin negar, por cierto, que hay otros, como los conceptos de la geometría, por ejemplo, que pueden ser definidos mencionando los rasgos comunes de sus casos y estableciendo con exactitud los límites de su aplicación. La diferencia entre los casos en que la definición verbal es posible y los otros depende de si el concepto es o no unívoco; de si podemos analizar exhaustivamente el significado en sus elementos o no, de si estos elementos son efectivamente accesibles para el que está tratando de explicar o de entender tal significado. Wittgenstein critica su propia indiferencia juvenil frente a la imposibilidad que experimentaba de encontrar ejemplos para los supuestos elementos últimos de la lógica y la realidad. Tenía entonces, dice, nociones falsas tanto sobre la universalidad de la oración como acerca del análisis lógico, dos errores ligados entre sí.[5] Las acepciones ordinarias de muchos conceptos, como los de juego, de lenguaje y de número, por ejemplo, no admiten definiciones verbales que los expliquen de

[4] La posición de Wittgenstein sobre el llamado 'problema de los universales' está claramente presentada por Alice Ambrose (1966). Sobre la crítica de la unidad de los términos generales por Wittgenstein, véase, el planteamiento de George Pitcher (1964).

[5] Véase *Crítica de mi concepción anterior de la universalidad* en la sección "Universalidad" (*Allgemeinheit*) en GF 2ª Parte II §§ 5-10.

manera clara y unívoca. "Es claro que somos incapaces de circunscribir los conceptos que usamos; no porque no sepamos su verdadera definición, sino porque no hay una verdadera 'definición' de ellos" (CAM 25). Las razones de Wittgenstein para negarle alcance general a la definición formal se pueden apreciar bien a propósito de su famoso examen del concepto de 'juego' en las *Investigaciones filosóficas* (§§ 66-68 y ss. Cf. GF II § 35; Pap § 646-647). Estos conceptos, concluye allí, no constan de elementos simples sino de "una complicada red de analogías que se recubren parcialmente unas con otras y se entrecruzan. Analogías globales y analogías locales". En vez de elementos simples o rasgos comunes constantes, múltiples analogías relacionadas de muchas maneras diferentes; de modo que entre los varios sentidos del concepto existe tanto un parentesco más o menos estrecho como varias disimilitudes más o menos importantes (CAM 17-20). En el uso ordinario damos directamente, y sin necesidad de reflexionar, con la acepción del concepto conveniente para la ocasión, acepción que estará sostenida en su función, además, por el sistema entero de lo que estamos diciendo y haciendo, por las circunstancias y los subentendidos. Por eso es que nos imaginamos que el funcionamiento de las palabras en el lenguaje es sencillo y homogéneo. Pero es lo contrario, heterogéneo y complicadísimo, y una de las consecuencias de ello son las varias maneras de confundirse respecto de las palabras y sus significados que Wittgenstein ha destacado en su obra. "Los usos de las palabras para conceptos (*Begriffsworte*) no se parecen más entre sí que los usos de 'signo numérico' o de 'número'" (IF II xi). 'Número', que Wittgenstein menciona muy a menudo, tal como 'juego', es ejemplo paradigmático de los conceptos que carecen de aquella forma unitaria que permitiría definirlos captando su esencia o estableciendo las condiciones necesarias y suficientes de su aplicación.[6]

---

[6] Wittgenstein estudia, además, el llamado sentido secundario de los conceptos, que presenta varios obstáculos a la práctica de la definición esencial a los que no nos referiremos aquí. Véase al respecto, Cora Diamond (1991a), Oswald Hanfling (1991), y mi discusión del problema del sentido secundario de los conceptos en C. Cordua 1993, 169-178.

El concepto tomado del lenguaje común le presenta al análisis filosófico una cara bien diferente de la que los hablantes le atribuyen antes de examinarlo expresamente. Analizado se mostrará, en efecto, como un 'objeto' multifacético, iridiscente, proteico, oscilante, capaz, en diversas circunstancias, de diversas funciones. "No hay nada más común que la oscilación del significado de una expresión, de manera que un fenómeno es entendido a veces como un síntoma, otras como un criterio de cierto hecho. Y en la mayoría de tales casos el cambio de significado ni se nota. En la ciencia es corriente convertir en criterios definitorios de una expresión a fenómenos que admiten ser medidos con exactitud. En tales casos uno se inclina a opinar que ahora se ha *descubierto* el verdadero significado. Innumerables confusiones se han generado de este modo" (Pap § 438). "El concepto de comprensión fluye" (GF I § 5; cf. V § 65). "Cuando contemplamos el verdadero uso de una palabra, vemos algo que fluctúa" (GF III § 36). "Jugamos con conceptos elásticos, y hasta plegables" (UFP2, 24).[7] En cambio, cuando se lo usa el concepto aparenta estar disponible en cada caso para esa sola función, sin que sus otras posibilidades, ocultas de momento, interfieran con la que le asignamos ahora. Imprecisamente delimitado, sólo parcialmente controlado por reglas, el concepto ordinario carece de un conjunto cerrado, establecido o legítimo de usos y, por eso, le falta la posibilidad de recortar

---

[7] Wittgenstein menciona con cierta frecuencia la elasticidad y oscilación de los conceptos, además de su ambigüedad, carencia de límites precisos y determinación sólo parcial por reglas. "La inseguridad [de si el otro siente dolor] se repite de caso en caso y también la oscilación (*Schwanken*) del concepto. Pero ese es nuestro juego; jugamos con un instrumento *elástico*" (UFP1 § 243). "¿Podría la gente jugar el juego [de lenguaje] con un concepto rígido? En ese caso el juego sería extrañamente diferente del nuestro. Pues allí donde todos nuestros conceptos son elásticos, en la vida cambiante, no nos podríamos arreglar con conceptos rígidos" (UFP1 § 246). "Si el juego de lenguaje, la actividad, por ejemplo, la construcción de una casa [como en IF § 2], fijan el uso de una palabra, entonces el concepto de uso es elástico a la par con el de actividad. Esto, sin embargo, reside en la *esencia* del lenguaje" (UFP1 § 340).

sin ambigüedades una esfera de objetos con caracteres comunes. Estos conceptos son, en la descripción de Wittgenstein, familias[8] de acepciones entrelazadas, que no satisfacen las exigencias de la definición esencial.

Wittgenstein ofrece muchos ejemplos destinados a aclarar las confusiones sobre el funcionamiento efectivo de nuestros conceptos en el lenguaje cotidiano. "Moisés no existe" (IF §§ 79, 87) puede querer decir, entre otras cosas, que los israelitas no tuvieron *un solo* conductor cuando salieron de Egipto, o que su conductor no se llamaba Moisés, o que no existió un hombre que haya hecho todas las cosas que la Biblia le atribuye a Moisés, etc. etc. ¿No puedo definir el significado de la oración mediante descripciones que mencionen características y circunstancias que hagan inconfundibles sus términos? Las nuevas descripciones usarán conceptos que funcionan de manera similar al que me está causando problemas; si quiero una definición ideal, que amarre al concepto de una vez para siempre, no terminaría nunca de explicarlo porque no hay ninguna explicación que elimine todas las ambigüedades, sea la última posible y pueda garantizar o forzar la comprensión del significado (IF § 87). "Diré, por 'Moisés' entiendo al hombre que hizo lo que la Biblia le atribuye a Moisés o, al menos, que hizo muchas de esas cosas. Pero, ¿cuántas? ¿He decidido cuánto tiene que resultar falso para que abandone mi oración por falsa? ¿Tiene, pues, el nombre 'Moisés' para mí un uso fijo y unívoco en todos los casos posibles? ¿No es, más bien, que tengo disponible toda una serie de apoyos y que estoy dispuesto a apoyarme en uno si se me privara de otro y al revés?" (IF § 79).

Son, pues, los conceptos mismos, considerados desde el punto de vista de sus varias funciones efectivas en

[8] La comparación de relaciones conceptuales con relaciones de familia comprende varias perspectivas complementarias: a 'los parecidos de familia' (CAM 20; IF § 67), a 'la familia de significados' (IF § 77; o 'de los juegos de lenguaje': § 179), a 'las configuraciones más o menos emparentadas' (IF § 108), a 'la familia de usos emparentados' (RF 172), a 'la familia de casos' (IF §§ 164 y 236; CAM 115).

el lenguaje, los que vuelven casi inútiles las definiciones verbales cuando se trata de explicar o de aprender el significado de una palabra. El significado, que depende de los varios usos habituales del signo, puede tener o no límites fijos; ser preciso o impreciso; ser claro o turbio; puedo conocer o ignorar sus variaciones características, sin que estas y otras diferencias afecten su funcionalidad (IF § 88). De manera que "*puedo* darle límites fijos al concepto de número, esto es, usar la palabra 'número' como denominación para un concepto firmemente circunscrito, pero también lo puedo usar de manera que la extensión del concepto *no* esté cerrada por un límite. Y es así como usamos el concepto de 'juego'. ¿Dónde está el límite del concepto de 'juego'?" (IF § 68). Aunque el significado está, en general, ligado a las reglas de uso, éstas no regulan más que ciertos aspectos de las varias aplicaciones del término mientras que dejan otros indeterminados. Las ambigüedades y malentendidos son siempre posibles. Pues la aplicación de las palabras "no está limitada por reglas en todas partes" (IF § 68). "Vemos que tenemos que aferrarnos a los ejemplos para no vagar sin propósito".[9] Hay que considerar, asimismo, que en el terreno del lenguaje ordinario el uso innovador de las palabras sobrepasa continuamente las aplicaciones y límites acostumbrados. Una nueva prueba matemática, por ejemplo, amplía el concepto de 'prueba'. Bien vistas las cosas, entonces, hay que decir que no podemos indicar los límites de la extensión de un concepto porque no hay tales límites (IF §§ 69-71) a menos que los hayamos estipulado en vista de ciertos fines especiales, pero entonces el concepto no tiene más que esa sola aplicación especializada.

De modo que con respecto a los conceptos de la lengua ordinaria, como el de juego (IF §§ 65-71), el de número (IF §§ 67-68; CAM 18-19) y el de oración (*Satz:* GF VI §§ 69-80, 135), por ejemplo, la investigación de sus diversos usos pone en evidencia que no son ni definibles

[9] Versión original de IF § 102, citada por Hilmy (1987, 64-65).

ni circunscribibles con precisión (IF § 71), que no corresponden a una esfera de objetos que comparten una misma esencia o una lista de caracteres comunes. ¿Tales conceptos, deben ser declarados, por ello, incomprensibles e inexplicables? ¿Imposibles de enseñar o de aprender? Ciertamente no;[10] los usamos correctamente sin mayores dificultades, los entendemos con claridad, podemos extender y variar sus usos más corrientes y los podemos enseñar a otros, somos libres de establecer aplicaciones especiales y asignarles funciones técnicas a cualquiera de estos términos. Si hacemos todo esto con conceptos no definidos, inestables y no circunscritos con exactitud sería raro que no hubiese también maneras de explicarlos. La cuestión es saber qué clase de explicación conviene a los conceptos, como el de lenguaje, por ejemplo (GF IX § 129), o el de regla (GF VI § 73), para los que no sirve el modo teórico prevaleciente, ni el de las ciencias, que explican causalmente, ni el de la filosofía tradicional que pretende contestar con definiciones ciertas preguntas que presuponen que los conceptos nombran esencias: como ¿qué es 'significado'?, o ¿qué es 'gramática'? Debemos rechazar las exigencias quiméricas que la filosofía del pasado le hace a la explicación para reconocerla como exacta. La definición ostensiva del número dos que se ofrece mediante el gesto de mostrar dos nueces es perfectamente correcta, exacta y eficaz (IF § 28; cf. Certeza § 412).

La inutilidad de la definición verbal resulta en buena medida, para Wittgenstein, decíamos arriba, de lo que la investigación filosófica de los usos efectivos de las palabras muestra sobre la verdadera estructura de los conceptos ordinarios.[11] La utilidad de los ejemplos de-

---

[10] "Muchas palabras carecen... de un significado estricto. Pero esto no es un defecto. Pensar que lo es sería como decir que la luz de mi lámpara de lectura no es verdadera luz porque no tiene límites precisos" (CAM 17).

[11] Lo que Baker y Hacker en su comentario de las *Investigaciones* llaman su 'interpretación minimalista' de la noción de 'parecidos de familia' (1980, 325-29) es claramente insuficiente para dar cuenta de las conclusiones a que llega la investigación de Wittgenstein sobre el funcionamiento de los conceptos en el lenguaje ordinario. Los

pende directamente, asimismo, como veremos, del carácter y la función de los conceptos en el lenguaje cotidiano y de nuestras relaciones con los símbolos que los expresan. "¿Cómo fue, pues, que aprendimos a entender la palabra 'planta'? Si dejamos de lado que tal vez aprendimos una definición del concepto botánico, el cual, por tanto, no desempeña un papel más que en la botánica, resulta claro que aprendimos el significado de la palabra mediante ejemplos" (GF VI § 74). Esa red multiforme de relaciones de analogía y de diferencia, en que consiste el concepto y que sabemos manejar pero cuyos usos significativos no vemos claramente, es la que, cuando perdemos pie y nos confundimos, requiere explicaciones mediante casos concretos de uso que podamos reconocer y nos permita proseguir con lo que hacemos, libres de impedimentos.

La crítica de la definición está ligada estrechamente, por otra parte, con uno de los cambios que separan a la manera de pensar de Wittgenstein en dos épocas diferentes. Wittgenstein declara en la *Gramática filosófica* (GF 2ª Parte, II §§ 5-10) que en su primera época había sustentado un concepto equivocado de universalidad (*Allgemeinheit*). Su manera de concebir la proposición universal consistía en tener $\exists x f x$ por una suma lógica, declara. Aunque los sumandos no estuviesen contados, se dejan, en principio, contar y, alguna vez, los contaríamos.[12] "Pues si no se dejasen contar no tendríamos una

comentaristas sostienen repetidamente que tales conclusiones no son sino una toma de posición crítica frente a la tradición: véase pp. 329, 332, 337, 338, 339, 340, 349. Esta interpretación estima correctamente el aspecto polémico de la investigación que Wittgenstein destina a los conceptos pero escamotea la parte afirmativa de la atrevida descripción de su funcionamiento en el lenguaje que el filósofo ofrece insistentemente en sus obras tardías.

[12] Una de las características de la manera dogmática de pensar, sostiene Wittgenstein, es "la concepción de que hay problemas para los que alguna vez, más tarde, se encontrará la solución" (W&CV, 182; cf. 183). Esta perspectiva protege a la conceptualización actual del problema y a sus supuestos de todo escrutinio crítico. En materias conceptuales, ya lo tenemos todo, ahora mismo y a la vista.

suma lógica" (GF 2ª Parte, II § 8). Esta concepción no es sostenible, dice más tarde; está ligada con una falsa concepción del análisis lógico, que confía en encontrar alguna vez el producto lógico en que consistiría determinada proposición universal.[13] "El modo cómo se simboliza la universalidad (*die Allgemeinheitsbezeichnung*) en nuestro lenguaje ordinario toma la forma lógica de manera aún más superficial de lo que yo solia creer. En este respecto (*Beziehung*), la universalidad es justamente comparable a la forma sujeto-predicado.—La universalidad es tan multívoca como la forma sujeto-predicado.—Hay tantos 'todos' diferentes, como hay diferentes 'unos'. — Por eso, para la clarificación, el uso de la palabra 'todos' no sirve de nada, si no se conoce todavía la gramática en *este caso*" (GF 2ª Parte, II § 8).

La universalidad precisa, por tanto, de una clarificación mediante ejemplos paradigmáticos como cualquier otro concepto de uso ordinario. Wittgenstein considera la universalidad en la geometría (W&CV 206-207); la universalidad de las demostraciones euclidianas, que se parece a la de las tautologías (OF XII § 131); la universalidad en la aritmética, que se representa inductivamente (OF XII § 129), y en las matemáticas, donde parece, a primera vista, carecer de uso por no ser aplicable a los números: 'todos los números' es una oración sin sentido (W&CV 82; OF XI § 115; XII § 126). Sólo la inducción expresa adecuadamente la universalidad, que se muestra, sostiene, Wittgenstein, en que las cosas continúan como hasta aquí (*dass es so weiter geht*: W&CV 82). Una vuelta de una espiral muestra lo mismo que una ley inductiva, y también las series de números o de casos cuyas reglas de construcción intuimos o comprendemos. La oración universal no presupone que esté dado un conjunto completo de objetos a los cuales se aplique (OF IX

---

[13] Como vimos, para explicarnos como solía concebir la *universalidad*, Wittgenstein nos dice cómo entendía la proposición *particular* $\exists xfx$, a saber, como disyunción o "suma lógica". Ahora bien, si $\exists xfx$ es una disyunción, la proposición universal $\forall fx$ (equivalente a $\neg\exists x\neg fx$) es una conjunción o "producto lógico".

§ 87). Una imagen incompleta o una serie abierta, como la inductiva, pueden ser expresadas mediante oraciones universales que dejan posibilidades indeterminadas. "La indeterminación de la universalidad no es una indeterminación lógica. La universalidad es una libertad de movimiento..." (GF VI § 72).

Esta idea de universalidad, que resultará clarificada mediante ejemplos, no proviene de un supuesto o ideal filosófico, sino de investigaciones especiales de las formas en que se muestran los diversos tipos de 'todos' (*Alle*) en el lenguaje ordinario y en los cálculos con reglas preestablecidas. La universalidad de las esencias es una ficción mientras no se demuestre que se trata de aquellos casos especiales que son los cálculos en los que las operaciones están regidas por reglas de uso estrictamente definidas de antemano. No hay nada entre el universal que se muestra en la serie que se puede continuar igual indefinidamente y el ejemplo que lo muestra en el caso paradigmático, sostiene Wittgenstein. "Se pretende que se puede insertar algo entre el universal y el caso singular, a saber, al ejemplo. Pero, o con el ejemplo mentamos el ejemplo y nada más que él o ya veo el universal en el ejemplo. En este último caso, el ejemplo es ya la *expresión* del universal" (W&CV 207).

"Lo que nos interesa es sólo la relación *exacta* del ejemplo con la conducta que se deja guiar por él.—A partir del ejemplo se vuelve a calcular" (GF 2ª Parte, II § 9). No se trata de ofrecer imágenes claras, sin embargo, mediante los ejemplos, ni de construir representaciones de los significados que necesitan clarificación, pues las actividades que se valen de símbolos no están controladas por procesos mentales sino por técnicas aprendidas que no excluyen que ocasionalmente perdamos el camino iniciado. Asimismo necesitamos ejemplos para enseñar el uso de palabras que designan conceptos. "¿Cómo, pues, le explicaríamos a alguien lo que es un juego? Creo que le describiríamos *juegos* y, después de la descripción, podríamos agregar: 'esto y cosas *similares* se llaman«juegos»'. Y nosotros, ¿sabemos acaso más que eso? ¿Es acaso sólo al otro que no podemos decirle

con precisión lo que es un juego?" (IF § 69).

La descripción del uso que se precisa cuando alguien carece de un concepto o para disolver las confusiones en que caemos como consecuencia de la falta de visión de las varias aplicaciones de un concepto,[14] comienza, pues, por una descripción de ejemplos de uso. Aclarar el significado equivale, para Wittgenstein, a explicar las posibilidades de uso del concepto. La clarificación de los conceptos que funcionan en el lenguaje cotidiano requiere, entonces, que se nos ocurran los ejemplos adecuados y que sepamos describirlos de manera que desempeñen la función que esperamos de ellos. "Lo que a mí me viene a la mente [a propósito de una palabra] es un ejemplo, un uso de la palabra. Y esto que me flota en la mente no consiste, cada vez que pronuncio u oigo la palabra, en que tengo presente una representación sino en que, si me preguntan, *se me ocurren* aplicaciones de la palabra" (GF VI § 75). Piden explicaciones los que no conocen la palabra o están confundidos acerca de su significado, y lo hacen para usarla en sus actividades.

No debemos entender, en cambio, que la explicación mediante ejemplos está destinada a modificar los conceptos y sus usos habituales, que son perfectamente adecuados a sus funciones. Sino, más bien, a sacarnos a nosotros de los problemas en que nos enredamos sin querer debido a la enorme complejidad del tejido de similaridades (CAM 86-87) que son nuestros conceptos y el lenguaje en general, cuyo uso dominamos sin saber a ciencia cierta cómo. "Una explicación sirve para eliminar o evitar un malentendido, esto es, uno que se produciría sin tal explicación" (IF § 87). No damos explicaciones continuamente y tampoco necesitamos ejemplos para todo. El sentido de los ejemplos en la vida diaria

---

[14] La que ofrezco aquí es una versión simplificada del pensamiento de Wittgenstein sobre el origen de nuestras confusiones lingüísticas. Lo que sostiene es que no sólo carecemos de una visión sinóptica del modo en que funciona el lenguaje, sino que hay en nosotros una tendencia (*Trieb*) que nos inclina a entenderlo mal: IF § 109. Este es un asunto que sería preciso plantear independientemente ya que no puede ser examinado de manera adecuada en el contexto de esta discusión.

reside en que nos sirven a *nosotros* para aprender conceptos, para entenderlos mejor, para contestar preguntas sobre ellos, para seguir instrucciones correctamente. El papel metódico que le asigna Wittgenstein a los ejemplos *en la filosofía* debemos distinguirlo del anterior y examinarlo en sus relaciones con la investigación lógica del lenguaje.

Para entender la declaración de Wittgenstein de que mediante ejemplos explicamos significados, comencemos por recordar que 'explicar',[15] expresado y pensado en alemán corriente, es lo mismo que aclarar; la palabra usual *Erklären* (= explicar) quiere decir, literalmente, clarificar, iluminar, aclarar. Partiendo, entonces, del uso ordinario y de las prácticas cotidianas de hacernos entender por otros, no parece raro sostener que lo que clarifica los conceptos son, en primer lugar, los ejemplos, y no las definiciones. Aunque la definición es una clase de explicación, no es la más usual y no lo es por buenas razones. No siempre disponemos de ella, no siempre viene al caso o es siquiera posible. Contra Sócrates, que creía que no saber definir la palabra es lo mismo que no saber de qué se habla —esto es, si no puedo definir la virtud es que carezco del concepto— Wittgenstein rechaza tal asimilación de la capacidad de definir y la de entender. Es verdad que tengo que saber explicar de alguna manera lo que entiendo, pero la definición no es más que una manera de explicar entre otras (IF § 75). La definición, piensa Wittgenstein, además de resultar imposible en ciertos casos, tiene varios otros inconvenientes desde el punto de vista de la investigación filosófica. Buscar una definición presupone, desde luego, que poseemos un

[15] Wittgenstein usa la palabra '*Erklärung*' ('explicación') en dos sentidos claramente diferentes. Como parte del contraste entre la filosofía y la ciencia, '*Erklärung*' designa la modalidad deductivo-nomológica de las ciencias avanzadas; la filosofía, que es puramente descriptiva, no la practica ni se beneficia de sus progresos. La descripción filosófica de relaciones conceptuales practica su propia forma de '*Erklärung*'', que consiste en clarificar usos lingüísticos. Se trata de un método exclusivo de la filosofía destinado a disolver perplejidades y despejar confusiones.

concepto unitario y bien delimitado, antes de cerciorarnos de ello examinando su uso. La clarificación mediante ejemplos, en cambio, deja abierta la posibilidad de preguntar si tal es el caso. Clarificar resulta compatible con la investigación crítica de nuestros conceptos puesto que el método no cuenta con que ellos *tienen que ser* unitarios, bien determinados y unívocos. En la explicación que demos mediante ejemplos se mostrará, además, la clase de comprensión del concepto que tenemos. Pues, si resulta que no se nos ocurren los ejemplos que necesitamos para aclarar una cuestión conceptual, es posible que ello se deba a que no la entendemos con claridad; y tal vez nos pasa esto porque lo que parece ser un concepto unitario no es tal sino una estructura compleja de varios significados informalmente enlazados.

Hablando del concepto de 'oración' (*Satz*), dice Wittgenstein en la *Gramática filosófica:* "¿Qué es una oración?". "Si pregunto: ¿cuáles son los límites del concepto universal de oración?, es preciso oponerle la pregunta: Bien, pero, ¿es que tenemos *un* concepto universal de oración?" (GF VI, § 69). El procedimiento que, junto con aclarar algunos de sus usos, pone en cuestión la unidad del concepto, comienza por pedir *ejemplos*, así en plural. La sospecha de que lo que parece *un* concepto sea sólo *una palabra* que, a pesar de tener diversos usos, aparenta poseer un sólo significado determinado y bien delimitado, tiene que disiparse o confirmarse a lo largo de la clarificación. Wittgenstein dice: "Pues en mi explicación se mostrará cuál es mi concepto [...]. Yo explicaría el concepto mediante ejemplos. De modo que mi concepto llega hasta donde llegan mis ejemplos" (GF VI § 69).

Lo decisivo en los ejemplos a los que el filósofo atribuye la capacidad de clarificar conceptos es el sistema de reglas que los rige. Si los ejemplos comparten las reglas del concepto que necesita clarificación se tratará de *ejemplos adecuados* mediante los cuales comprenderemos la universalidad del concepto o sus posibilidades de aplicación. Debemos tener presente que, en lo que se refiere al uso del lenguaje, 'sabemos' más de lo que podemos

explicar. Aunque no pueda formular las reglas de uso de un concepto, si pertenece a una lengua que conozco lo corriente es que lo pueda usar correctamente. Las operaciones verbales que se llevan a cabo de acuerdo con las reglas de este uso correcto y habitual son parte de una técnica que domino, pero que generalmente no puedo poner en palabras ni enseñar a otros mediante reglas.[16] Siendo así las cosas, me queda el recurso del ejemplo para explicar lo que 'sé': la universalidad del concepto resulta explicitada por el ejemplo debido a que ejemplificar es describir un caso determinado de uso del universal en cierta ocasión, circunstancia o contexto sistemático (GF VI § 75; cf. §§ 74 y 76). Pero tengo que saber usar el universal (esto es, tener la técnica de su empleo habitual), para poder dar un ejemplo que desempeñe la función lógica de explicar su significado, pues el ejemplo lo muestra en una de sus aplicaciones posibles. Wittgenstein es categórico en este punto: "Lo que se dice sobre una serie de casos singulares no puede ser, mediante ningún rodeo, la explicación del universal" (GF 2ª parte § 9). El ejemplo puede dar a comprender y a ver (GF VII § 89 y 2ª Parte § 9) al universal debido a que tiene las mismas reglas de uso que gobiernan a éste. El ejemplo hace las veces de modelo o paradigma, de caso ejemplar, en el que se pueden 'leer' las posibilidades de aplicación del concepto. En este sentido exhibe su universalidad, que consiste, precisamente, en sus aplicaciones significativas posibles de acuerdo con las reglas de su uso establecido.

"La manera como funciona una palabra no se puede adivinar. Hay que mirar (*ansehen*) su aplicación y aprender de ella" (IF § 340). Los ejemplos no son descripciones de cosas externas que dejan barruntar un interior sustraído a la observación o inaccesible al conoci-

---

16 "Debes pensar que puede haber un juego de lenguaje, como 'continuar una serie de números', en el que nunca se dan reglas, en el que falta toda expresión para reglas y en el que el aprendizaje se lleva a cabo *solamente* mediante ejemplos. De manera que la idea de que cada paso tendría que estar justificado por algo, por una especie de modelo en nuestro espíritu, le fuera ajena a esta gente" (Pap § 295).

miento (CAM 125). Cuando, en medio de una actividad, pido una explicación y la consigo en forma de un ejemplo que me permite descartar una duda o superar un obstáculo, puedo proseguir con lo que hacía; con esto tengo toda la claridad que necesito sobre el significado cuestionable. Wittgenstein niega que la ejemplificación paradigmática sea una explicación de segunda clase, un sustituto de otra manera mejor de aclarar un significado "Allí donde explicas aduciendo casos (*instances*) y diciendo 'y así sucesivamente', ofreces una explicación perfectamente adecuada. *Puede* tener una gramática estricta y exacta" (LCam30-32, 89; cf. IF § 71). Rechazará, asimismo, la interpretación dieciochesca del ejemplo que encontramos, con algunas variaciones, en la filosofía de Wolff, primero, en Lessing y en Kant luego.[17] Para ellos, el ejemplo desempeña una función ilustrativa[18] u ofrece a la intuición (*cognitio intuitiva*) una versión del conteni-

[17] Véase Ritter 1971, 818-23.

[18] Muchos comentaristas le endosan a Wittgenstein esta concepción del ejemplo rechazada expresamente por él. Es el caso de un trabajo de G. H. Hallett, en el que se le atribuye a Wittgenstein precisamente este concepto del carácter y la función de los ejemplos: "The later Wittgenstein... believed in the illustrative power of examples. By their means, the thing that cannot conveniently be said can be shown... You have the sort of understanding no general formula could give without the help of the same illustrative examples" (1970, 686). Como hemos visto, según Wittgenstein el ejemplo mismo exhibe la regla o muestra el universal, pero no ilustra nada pues no es ni una imagen ni una representación de un concepto abstracto. La exclusión mutua del elemento universal y el caso particular, que Hallett da por descontada, necesitaría ser subsanada por el ejemplo concebido como ilustración mediadora entre ellos. Además, el ejemplo como Wittgenstein lo entiende, tampoco está al servicio de 'mostrar' lo inefable, que, si pudiera ser ilustrado verbalmente, no sería inefable. Otro malentendido respecto del carácter de los ejemplos según Wittgenstein consiste en creer, como R. Haller, que el filósofo los deriva de una teoría. La idea de una 'morfología comparativa', que Wittgenstein recogería en la obra de Spengler, conllevaría "not only a method, but also a theory, along with all of the examples that such a theory brings with it" (1988, 119). Pero si una teoría ya trajese sus propios ejemplos, éstos no podrían funcionar como explicitación de significados en el sentido de Wittgenstein.

do conceptual (*cognitio symbolica*) del intelecto. Wittgenstein niega que los ejemplos sean un medio indirecto para producir imágenes o representaciones que dirijan la comprensión o las conductas que la presuponen. El uso significativo de símbolos no está guiado por elementos psicológicos sino que se basa en el entrenamiento y la regularidad de las aplicaciones habituales de tales símbolos. Una representación o imagen del significado puede acompañar al uso ocasionalmente pero éste no depende de ellas. Aunque creemos, ingenuamente, que el significado de una palabra tiene que consistir en eso que nos viene a la mente cuando la decimos, apenas consideramos sus otros usos vemos las diferencias que los separan. Estas diferencias de aplicación desbordan a cualquier imagen o representación intuitiva; son ellas las que reclaman que la explicación ofrezca muchos ejemplos variados, por lo menos cada una de ellas el suyo. Wittgenstein concede, sin embargo, que lo que se me ocurre a propósito de la palabra "caracteriza al significado" (GF VI § 75) aunque no es lo mismo que él. Pues lo que me viene a la mente es un ejemplo de uso, sólo un caso de las varias aplicaciones de la palabra.

La clarificación conceptual por ejemplos, decíamos, pretende ser otra cosa que la ilustración, mediante un caso particular, de una oración o concepto universal. Cuando ofrecemos ejemplos paradigmáticos en la explicación ofrecemos todo lo que sabemos (IF § 210); el ejemplo no degrada al concepto, no recorta su universalidad, no lo empantana en lo sensible, no lo subjetiviza o mentaliza. No hay una comprensión más profunda o más adecuada del concepto que la que se obtiene mediante lo que deja ver el ejemplo (IF § 209; LCam30-32, 89), que es la comprensión de cómo usar el concepto (OFM VI § 17) de acuerdo con las reglas habituales. Frente a estas afirmaciones polémicas de Wittgenstein tiende a surgir en nosotros la sospecha de que, tal vez, el ejemplo insinúa más de lo que explica; que, acaso, señala más allá de sí, que tal vez permite barruntar, mas no, propiamente, entender.

Una manera de expresar nuestras dudas frente a la proposición de Wittgenstein es dándoles la forma de un problema filosófico relacionado con el modo de pensar de la tradición ilustrada mencionada arriba: ¿cómo pueden los ejemplos clarificar la universalidad de los conceptos si ellos mismos son particulares? La exclusión mutua de lo particular y lo universal, que damos por descontada, la separación insalvable entre el concepto como tal y el caso que cae bajo él, son las que dictan la interpretación del ejemplo como mera presentación intuitiva del significado universal, una presentación que, sentada aquella exclusión, dejará indeterminado, vago e imprecisamente delimitado el significado. Wittgenstein describe casos, sin embargo, en los que esta manera de pensar y sus supuestos hacen crisis. En efecto, en determinados casos podemos ver directamente en ellos (*hineinsehen, das gemeinsame sehen:* W&CV 154, 207; IF §§ 72, 340) las posibilidades de uso general de ciertas cosas particulares, o la universalidad de su significado. Refiriéndose al § 162 de las *Investigaciones filosóficas,* dice Wittgenstein que "era ciertamente un caso especial de derivación (*Ableiten*) pero [...] se trataba de un caso perteneciente a la familia de los casos de derivación" (IF § 164). De la misma manera, las posibles aplicaciones de una muestra de color en una actividad de seleccionar anilinas, por ejemplo, o de un esquema muy general de cosas que tienen figuras complejas y muy variables en la realidad, como el rostro humano o la figura del gato, en una de clasificar fotografías. "¿No podría haber, entonces, tales 'muestras generales'? ¿Tal como el esquema de una hoja o una muestra de verde *puro*? Por cierto que sí. Pero el que se entienda que tal esquema es un *esquema* y no la forma de una hoja determinada y el que una barrita de verde puro sea comprendida como muestra de todo lo que es verdoso y no como muestra de verde puro, eso dependerá a su vez de la manera cómo se usan estas muestras" (IF § 73).

Hay, pues, una conexión estrecha entre la definición mediante muestras de colores o de formas, digamos, y

la clarificación de conceptos mediante ejemplos paradigmáticos. En ambos casos usamos objetos particulares para explicar ciertos significados universales con la sola condición de que estos objetos sean usados de cierta manera en el juego de lenguaje, esto es, como muestras o ejemplos en los que los participantes en la actividad ven lo que las palabras para estos conceptos quieren decir. Y lo que quieren decir es cómo hay que proceder, llevar adelante la actividad, aplicar las reglas del uso normal de tales muestras. Aunque a veces no pueda lograr una buena representación gráfica de lo que llamo 'un rostro' que no sea ni varonil ni femenino, ni alargado ni redondo, ni moreno ni rubio, etc., la puedo sustituir por un esquema muy simplificado pero todavía reconocible con tal de que sea evidente que pertenece al juego de lenguaje como parte de la explicación que enseña a clasificar fotografías. Si su función en el juego resulta clara basta con el esquema más elemental de un rostro en general. Es la acción de usarlo de muestra la que le acaba de fijar su sentido preciso, aunque la representación deje muy indeterminadas las características de los tipos envueltos en la actividad. Tal como usamos una muestra de color, respecto de la cual no se plantean dudas en la práctica a pesar de que ella no puede sino diferir en el tono de los varios matices del color que representa.

La posibilidad de clarificar conceptos universales mediante ejemplos la demuestra Wittgenstein haciendo ver que explicamos reglas de esta manera. "Podemos explicar estas reglas refiriéndonos a ciertos ejemplos y decir: 'Siempre se suma de este modo'" (Continuidad 113). Como el elemento universal del concepto reside en las reglas de su uso significativo (W&CV 207), bastará que el ejemplo paradigmático nos deje ver el sentido de esas reglas para que comprendamos el significado universal del mismo. "Explicamos el significado de las reglas de la aritmética, [...] formulándolas y dando ciertos ejemplos de su uso. Y esperamos que la gente vea a partir de estos ejemplos cómo usar las reglas en otros contextos. Simplemente sigues el mismo procedimiento.

Esperamos que la gente vea lo que es 'seguir el mismo procedimiento' (tal vez después de corregir sus propios esfuerzos una o dos veces) y generalmente sucede así" (Continuidad 115-116). La comprensión del sentido de las reglas de una actividad se demuestra en la conducta adecuada, o en que podemos continuar actuando de la manera establecida. "Pero no hemos *dicho* lo que queremos decir con 'el mismo procedimiento' en todos los contextos" (Continuidad 116).[19]

Wittgenstein muestra, en efecto, que la universalidad de una regla puede ser puesta en evidencia por ejemplos tanto cuando se trata de su formulación o símbolo como cuando se trata de explicarla. Le ordeno a alguien, digamos, que aplique de manera homogénea una serie de ornamentos sobre la línea marcada en las paredes alrededor de la habitación. 'Dos flores, una voluta, una hoja, dos flores, y así sucesivamente, hasta dar la vuelta completa a la habitación'. La regla queda completa y perfectamente formulada mediante esta enumeración del orden en que se colocarán los ornamentos y lo normal es que el aprendiz pueda proceder sin vacilaciones a cumplir la orden. Si, en vez de formular la regla verbalmente, comienzo a hacer el trabajo y, sin hablar, dejo una muestra de cómo se hace, agregando: 'sigue de la misma manera', el significado general de la regla queda también en este caso adecuadamente explicado. La muestra es aquí el símbolo de la regla. Esta explicación contiene todo lo que yo misma sé hacer y entiendo (IF §§ 208-13). Wittgenstein comenta: "Piensa que eres testigo de una

---

[19] Las actividades que obedecen a las reglas de ciertos ejemplos pueden ser más o menos complejas. Sumar y dividir son casos simples; la manera como se desarrollan las matemáticas, según Wittgenstein, puede representar a los casos complejos. "El continuo de las matemáticas es una *composición*, en el sentido en que hablamos de una composición musical. No quiero decir que sea una obra de la fantasía libre. En la composición del continuo los matemáticos son guiados. Pero en este caso sirven de guía no tanto la naturaleza de las cosas físicas como la naturaleza de las matemáticas ya existentes. Esto es, [los matemáticos] son guiados por analogías con otros departamentos de las matemáticas, por la noción de 'continuar', y por otras cosas" (Continuidad 133).

instrucción como esta. En ella no se explica ninguna palabra por ella misma, no se comete ningún círculo lógico" (IF § 208).[20] El ejemplo o muestra de cómo proceder no es, en el caso en que lo hago para un aprendiz, una aplicación de la regla sino la regla misma, su formulación. Luego puedo, además, ofrecer explicaciones adicionales, para cerciorarme de que el otro ha entendido el sentido universal de la regla correctamente. "Hay que seguir igual", "Siempre sobre la línea" o "Todo alrededor, hasta terminar", etc. Wittgenstein dice: "También las expresiones 'y así sucesivamente' y 'y así sucesivamente al infinito' quedan explicadas en este modo de enseñar. También un gesto, entre otras cosas, puede ser útil para ello. El gesto que significa 'sigue así' o 'y así en adelante' tiene una función comparable al gesto con el que indicamos una cosa o señalamos un lugar" (IF § 208). La sospecha de que, usando este procedimiento, entendemos cosas que superan a los ejemplos que se nos ocurren para explicarnos, cosas que son más profundas, más esenciales y alcanzan más lejos que ellos, nos viene bien naturalmente, cree Wittgenstein, pero examinada se disipa como una ilusión.

Para explicar la manera precisa cómo se pone en evidencia la universalidad de la regla en el ejemplo, Wittgenstein propone lo siguiente:

> *Piensa que escribo los siguientes números unos debajo de los otros:*
>
> *1 2 3 4 5*
> *1 4 9 16 25*
>
> *y te pregunto enseguida: ¿Entiendes la regla ya? ¿Puedes seguir adelante, entonces? 'Sí'. ¿Puedes, por*

[20] Además de aseverar algo sobre la explicación mediante ejemplos, la oración citada responde a la pregunta retórica con que comienza el IF § 208: "¿Resulta entonces que explico lo que quieren decir 'orden' y 'regla' recurriendo a 'regularidad'?"

tanto, aplicar la regla? 'Sí'. Aplica ahora la regla de modo que cada vez te dices la expresión de la regla en silencio. ¿Cuando juegas ajedrez, por ejemplo, te dices la regla antes de cada jugada? 'No'.
Que entiendas la regla y la sepas usar sin formulártela es muy importante. Pues se podría creer que el escribir los números unos debajo de los otros no es todavía la expresión de la regla sino que yo tendría que expresarla como sigue:

$$x \qquad\qquad\qquad (\ )$$
o así:
$$x^2 \qquad\qquad\qquad (\ )^2$$

Pues se podría decir que la regla consiste en formar la serie de los números naturales escribiendo siempre bajo ellos el cuadrado. La regla sería universal *pero esta universalidad no se expresaría en la formulación original. Pero esto es un error. Ya que las letras no son en absoluto la expresión de la universalidad pues la universalidad nunca se expresa en los símbolos sino que se muestra en la inducción. Una fórmula algebraica corresponde a una inducción, pero no expresa la inducción por cuanto ésta es inefable. Por tanto, cuando escribo:*

$$x$$

$$x^2$$

no sabría con ello cómo aplicar esta regla; con ello no he expresado, digamos, la regla universal *sino que he formado otra vez sólo una configuración determinada de letras. Pues x es un signo tan individual como 1, 2, 3. La regla no puede ser expresada nunca mediante una configuración singular, concreta, por tanto, tampoco por la formulada arriba, sino que lo esencial de ella, la universalidad, es inexpresable. La universalidad se muestra en la aplicación. Esta universalidad*

tengo que verla dentro *de la configuración. Pero la regla universal en la expresión*

$$x$$

$$x^2$$

no la veo ni mejor ni peor de lo que la veía antes en los números. Tengo que ver la regla en la expresión con letras igual que la veo en la expresión con números y si esto no ocurre las letras no me sirven para nada.

(W&CV 153-154)

La universalidad de la regla no se dice ni mediante los números ni con las letras, o los otros varios símbolos de su expresión. "La universalidad", dice Wittgenstein, "se muestra en que se *sigue adelante de esta manera*" (W&CV 82), esto es, en la aplicación de la regla a los casos adecuados, sean viejos o nuevos. En el caso de las actividades y los cálculos "lo universal reside en las *reglas* que he establecido antes del comienzo del juego" (W&CV 207). Vimos que el ejemplo que se usa para hacer evidente cómo seguir de acuerdo con la regla pone en evidencia la universalidad de la misma. En este uso, sostiene Wittgenstein en el mismo pasaje, "veo la universalidad en el ejemplo mismo. Pero en tal caso el ejemplo se convierte ya en la expresión de la universalidad". De manera que es fácil confundir la formulación de la regla o su símbolo con la aplicación de la misma; para separarlas tenemos que atender al papel que desempeña el ejemplo en el juego al que pertenece.

Sin embargo, las formulaciones de ejemplos contienen las frases 'y así sucesivamente', 'siempre igual', 'sigue así', o también van acompañadas de gestos que invitan a proceder igual. Tales frases o ademanes son lo que más se aproxima a *una expresión* de la universalidad. Pues, en sentido estricto, la universalidad no es dicha directamente sino sólo mostrada en la conducta de se-

guir adelante de acuerdo con la regla (IF § 217). Por eso dice Wittgenstein que "el uso de la palabra 'regla' está entretejido con el uso de la palabra 'igual'. (Como el uso de 'oración' con el uso de 'verdadero')" (IF § 225). Iguales convicciones y maneras de juzgar de los miembros de la comunidad, iguales prácticas, igual entendimiento del sentido de las cosas, igual entrenamiento en el modo de hacerlas, igual modo de usar lo que enseña la educación común. Para contrastar el carácter institucional, establecido, de las actividades que siguen reglas, que presuponen múltiples coincidencias entre los participantes, capacidad de hacer como los demás y de seguir igual o de repetir lo mismo cuando corresponda, describe Wittgenstein un ejemplo de actividad en la que falta la universalidad de aquéllas. "También cabría pensar en la enseñanza de cierto tipo de aritmética. Los niños podrían calcular cada uno a su manera con la sola condición de que escucharan su voz íntima y la siguieran. Estos cálculos serían como componer obras musicales" (IF § 233). Cocinar de acuerdo con una receta o leer según hemos sido entrenados, en cambio, no tiene nada que ver ni con la voz íntima de cada cual ni con la libre invención artística, sino con instituciones que dependen del consenso general.

Las declaraciones de Wittgenstein sobre las reglas inmanentes a los ejemplos paradigmáticos y su carácter universal se prestan a malentendidos si partimos de los supuestos intelectualistas tradicionales. En efecto, si los elementos universales de la experiencia *tienen que ser* conceptos que determinan estrictamente el objeto y que conozco en la medida en que los pienso de modo expreso, resultará obvio que las reglas no son simples sustitutos de tales conceptos. Tenemos que estar dispuestos a revisar nuestras convicciones sobre la estructura y el funcionamiento de la experiencia para entender los resultados de la investigación de Wittgenstein. La experiencia, según ella, no se basa en la supuesta razón universal y las operaciones de sus instrumentos organizadores, sino en ciertos estratos fosilizados de ella misma

y en nuestras capacidades de adaptarnos a las prácticas regulares de la sociedad que nos entrena y educa y de vivir de acuerdo con los demás, y también en otros elementos firmes de varias clases (Certeza § 452). Las reglas del lenguaje, de los juegos, de los cálculos, son inmanentes a estas actividades humanas. Se las puede comprender sin enunciarlas, seguir adecuadamente sin pensarlas de modo expreso y aplicar con tino sin, propiamente, representárselas o "conocerlas". No puedo decir que *conozco* las reglas de uso de la palabra 'libertad', pero comprendo el término, me valgo de él en circunstancias muy diversas, soy entendida sin dificultad por otros cuando me expreso mediante ella; de manera que aunque no tengo una imagen de sus diversas aplicaciones poseo la técnica para usar de la palabra sin vacilaciones. Wittgenstein muestra, por esto, que, cuando soy introducida a una técnica, no *aprendo a explicitar reglas* sino a llevar a cabo de manera regular la actividad de que se trata (Certeza §§ 44-46, 111, 140).

Cuando Wittgenstein dice que el ejemplo nos deja ver el sentido de las reglas que lo rigen no está reclamando que hay aquí una intuición intelectual que puede luego ser expresada discursivamente. Las reglas de actividades normadas son inmanentes y tácitas y aún cuando podamos separar alguna que otra de estas reglas y formularla nunca enteramos por esta vía el reglamento completo de su funcionamiento porque siempre está abierta la posibilidad de que tales actividades se lleven a cabo en circunstancias imprevistas no cubiertas por las reglas que se ha logrado separar y formular. Es una consecuencia del carácter de la acción regular que la universalidad tanto de sus reglas como del ejemplo destinado a clarificarla consista en saber continuarla, en entender el significado de las frases 'y así sucesivamente', 'seguir igual' o 'repetir lo mismo' que los complementan, y en ponerlo en práctica.

Por otra parte conviene tener presente que el ejemplo en función lógica, cuando es parte de una explica-

ción, no consta sólo de reglas, o del elemento universal, sino que es una configuración compleja regida por reglas. No podemos describir cómo se usa una regla en general; sólo entrando en los detalles y circunstancias del uso y en los pormenores de la explicación (OFP2 § 413; cf. Pap § 318) enseñamos a actuar conforme a ella. "Una serie" (como 3, 6, 9, 12, etc.) "tiene *un rostro* para nosotros" (IF § 228; cf. 229-235). "En un trozo de la serie creo percibir un delicado dibujo, un rasgo característico..." Y ello es un resultado de que el sentido o significado es fisiognómico (IF § 568): "con verle un rasgo a la regla *pasamos a la acción*, sin apelar a otras instrucciones que nos sirvan de guía" (IF § 228). Para entender el ejemplo no tenemos que estudiarlo, sino que cogemos su sentido al vuelo. Y ello es así porque sirven de ejemplo, no conjuntos de reglas, sino casos conocidos, sucesos reales, costumbres comprensibles, actos habituales y cosas familiares descriptibles en general. "Los ejemplos procederán de nuestra vida o de una que se parezca a la nuestra" (OFP2 § 187; cf. Pap § 103). Wittgenstein se refiere inequívocamente a esta diferencia entre las tablas de reglas y el caso concreto que sirve de ejemplo. La explicación mediante reglas contrasta con la que se vale de ejemplos, como vimos. Una de sus diferencias consiste en que "para establecer una práctica no bastan las reglas sino que también se necesitan ejemplos. Nuestras reglas dejan vías de escape abiertas y las prácticas deben hablar por sí mismas" (Certeza § 139). Es precisamente lo que distingue al ejemplo de las reglas, su enraizamiento en el mundo conocido y compartido con los que hablan la misma lengua y su concreción, lo que lo faculta para desempeñar la función lógica de la explicación clarificadora, como vimos arriba.

¿Qué quiere decir que un ejemplo, para ser explicativo, tiene que ser paradigmático? ¿Cual es la diferencia, según Wittgenstein, entre el paradigma y el simple ejemplo que no es un modelo ejemplar (*Vorbild*)? El paradigma[21] es un instrumento del lenguaje (IF §§ 50-51, 55, 57), instituido por nosotros, que regula el uso de una

expresión estableciendo una diferencia firme e incuestionada entre la aplicación correcta y la incorrecta de la misma. Se distingue del ejemplo que no desempeña este papel regulador por cuanto posee ciertas funciones características en el juego de lenguaje. Opera en él, según Wittgenstein, como un estándar gracias al que se pueden efectuar comparaciones, medir, pesar, comprobar, corregir, etc. (IF § 50). Ha sido sustraído de entre las cosas que forman parte de nuestras actividades y de entre los asuntos de que hablamos comúnmente (Certeza § 411) para funcionar como guía en el uso de símbolos. Los paradigmas son generalmente reconocidos en una comunidad y usados en ella como estándares (Certeza § 298). Son medios de representación y, en cuanto tales, regulan la diferencia entre lo verdadero y lo falso pero no son, ellos mismos, ni verdaderos ni falsos (OFM I § 156). Como parte del juego de lenguaje suelen hacer las veces de reglas del mismo (Certeza §§ 98, 309). El metro de París es el paradigma de los artefactos con que medimos longitudes; estas muestras de color (gesto de mostrar) son los paradigmas de la selección de las telas con que se fabricarán 1000 banderas francesas para el 14 de julio. Los paradigmas son, pues, instrumentos lógicos por el uso que hacemos de ellos en las actividades lingüísticas.

Por estas razones, sólo serán ejemplos paradigmáticos aquellos capaces de desempeñar en la explicación de expresiones al menos algunas de las funciones lógicas de los paradigmas o estándares señaladas arriba. Deben ser capaces de guiar la actividad explicativa y el proceso de la comprensión del significado que ejemplifican. El ejemplo que, como vimos antes, muestra la universalidad del significado dejando ver una aplicación de las reglas de uso de su símbolo, clarifica, con

[21] Véase el ensayo de C. G. Luckhardt sobre los paradigmas en Wittgenstein (1978), el cual me ha ayudado a concebir esta presentación del concepto de paradigma. Asimismo, cf. los comentarios críticos dedicados a ese artículo por N. E. Snow (1982).

ello, la aplicación regular del concepto. Pero a esto debe agregarse otra condición: el ejemplo tiene que funcionar en el juego expresamente como ejemplo para poder cumplir con su papel lógico mostrativo y explicativo: si me aclara lo que no entendía, tengo que poder seguirlo como se siguen las reglas que me muestran lo que hacer enseguida. Debe ser generalmente comprensible en la comunidad lingüística en que se lo usa como ejemplo; si carece de familiaridad no sirve como explicación. El ejemplo no debe confundirse con una oración independiente, de las que se enuncian por su valor intrínseco y no para prestar un servicio a otros símbolos del juego; pues, aparte de su función lógica de carácter clarificativo el ejemplo no significa nada, ni en él se asevera nada. El ejemplo paradigmático es un instrumento del lenguaje, no una oración que necesita que se la verifique empíricamente o que se la demuestre.

Los ejemplos *se nos ocurren* (GF VI § 75) cuando los necesitamos, sostiene Wittgenstein, cuando tenemos que contestar preguntas, explicar algo, o cuando alguien que lo necesita carece de un concepto. El uso correcto de los significados que explicamos mediante ejemplos constituye una técnica que dominamos pero cuyo modo de funcionar permanece profundamente escondido para la conciencia ordinaria del hablante, que sabe operar con símbolos pero no tiene idea cómo lo hace y que por lo general evita reflexionar sobre su pericia lingüística. La ocurrencia procede, probablemente, de este sector oscuro, como sucede también cuando ella nos permite, de súbito, entender algo (IF II ii), cuando damos con una fórmula que buscábamos o mientras leemos, cuando las palabras que pronunciamos nos vienen de por sí, sin haberlas pensado, escogido o recordado (IF §§ 140, 152-54, 165-67, 179). Nos entregamos a nuestras ocurrencias, a veces con gran seguridad, a pesar de que carecemos de un fundamento que pueda justificarlas (IF § 607). Sin embargo, la ocurrencia puede ser el comienzo del saber:

> *Aquél a quien se le ocurrió un significado de la palabra y no se le volvió a* olvidar, *puede ahora usar la*

palabra de esta manera.
Aquél a quien se le ocurrió el significado, ahora lo sabe
y la ocurrencia fue el principio del saber.

(IF II ii)

En particular, en ciertas áreas del pensamiento, como las matemáticas, por ejemplo, donde no cabe recurrir a experimentos para verificar las ocurrencias, las aceptamos aunque sin confundirlas con oraciones verificadas (OFM IV § 3; cf. § 32). La ocurrencia, si ofrece una solución o propone una oración, puede, naturalmente, ser verdadera o falsa, y los ejemplos que nos vienen cuando los necesitamos, pueden ser útiles para explicar o enseñar, o inútiles. En este terreno no hay nada garantizado; y hay que considerar, además, que, aunque el ejemplo sea bueno, siempre puede ser malentendido, como cualquier otro tipo de explicación.

La defensa contra el posible fracaso de la clarificación mediante ejemplos es, por una parte, multiplicar los ejemplos y, por otra, desarrollarlos extensamente y describirlos con toda claridad. Dice Wittgenstein:

Si trato de aclararle a alguien mediante ejemplos característicos el uso de una palabra, digamos 'desear', es probable que el otro aduzca, a manera de objeción contra lo propuesto por mí, un ejemplo que indica un modo diferente de usar el término. Mi respuesta, en tal caso, es que el nuevo ejemplo podría resultar útil para nuestro examen pero que no es una objeción contra mis ejemplos. Pues yo no quería decir que estos ejemplos fuesen la exposición de la esencia de lo que se llama 'desear'. A lo sumo son exposiciones de varias esencias que, debido a sus parentescos, son todas designadas con esta palabra. El error consiste en suponer que queremos ilustrar la esencia del desear mediante ejemplos y, por eso, que los contraejemplos demuestran que la esencia no ha sido correctamente captada todavía. Esto es, como si nuestra meta fuese erigir una teoría del desear, la que tendría que explicar

todos los casos del desear.
Por otra parte, los ejemplos aducidos serán de utilidad, por eso, sólo si se los desarrolla con claridad y no lo serán si sólo se alude a ellos vagamente.
(GF VI § 76; cf. CAM 125)

Los ejemplos explicativos deben ser completos; dice Wittgenstein que las cosas se tornan obvias y claras sólo cuando "contemplamos un ejemplo *completo* (es decir, el ejemplo de un lenguaje completamente desarrollado en detalle)" (CAM 79-80; cf. GF 2ª Parte V § 24).

Debido a que los conceptos que se explican de esta manera son multiformes y carecen de límites precisos se necesita una pluralidad diversa de ejemplos para cubrir sus principales aplicaciones pertinentes. "Puedo señalar varios casos particulares diferentes como ejemplos de un universal (*einer Allgemeinheit*)" (GF 2ª Parte II § 9). "Este ejemplo nos mostró uno de la familia de casos en que esta palabra se usa. Y la explicación del uso de esta palabra...consiste esencialmente en describir una selección de ejemplos que exhiban rasgos característicos [de tales usos]" (CAM 125). Una de las causas principales de las enfermedades filosóficas, según Wittgenstein, es la dieta unilateral de los filósofos, que alimentan su pensamiento con sólo una clase ejemplos (IF § 593). Los diversos casos que se aducen en este tipo de explicación forman una 'serie inductiva de ejemplos' (IF § 135), dice Wittgenstein. Los múltiples ejemplos que damos se parecerán entre sí como los varios usos del concepto que explicamos; en vez de captar una esencia y proceder deductivamente, se desarrolla una serie en que cada caso depende de su similaridad estrecha con el caso que lo precede. La serie inductiva de los ejemplos que explican el concepto de 'proposición' estaría construida, de acuerdo con la recomendación de Wittgenstein, aclara Hallett, como una inducción matemática, en la cual se argumenta que si una propiedad pertenece al número 0 y también al sucesor de cualquier número que la tenga, entonces dicha propiedad pertenece a todos los números. "Tal como el *status* de cada número en una serie está ga-

rantizado por su relación con el número que lo precede, así cada oración en la serie sería llamada una proposición en virtud de su estrecha similaridad con la oración precedente—*s* con *r*, y *r* con *q*, y *q* con *p*, el paradigma inicial, aunque *p* y *s* puedan diferir tanto que sin los pasos intermedios el término *proposición* no se aplicaría a *s*" (Hallett 1977, 235). Este nexo de los ejemplos con la inducción explica que Wittgenstein reclame, ocasionalmente, que ellos pueden servir de fundamento a una aseveración (GF 2ª Parte V § 23), esto es, que tienen valor como argumentos. Sin embargo, la multiplicidad de los ejemplos y su ordenamiento carece de aspiraciones sistemáticas. Wittgenstein dice: "No estoy tratando de completar algo con todos estos ejemplos. No estoy clasificando todos los conceptos psicológicos. Sólo quiero facultar a mis lectores para que se ayuden frente a las oscuridades conceptuales" (UFP1 § 686).

Tanto mi reacción de aducir ejemplos cuando me piden que explique el sentido de un término como el proceso de ir comprendiendo cosas nuevas ayudada por los ejemplos que se les ocurren a otros, pertenecen al comportamiento habitual de los que hablan y llevan a cabo actividades prácticas. ¿Podemos atribuirles interés filosófico a estos procedimientos cotidianos y utilizarlos como argumentos para apoyar la aseveración de que la mayoría de los conceptos, que no tienen definiciones verbales, se aclaran mediante ejemplos? Tal vez no hay mejor respuesta para esta pregunta que resumir algunos de los resultados de la obra filosófica de Wittgenstein. Mediante ejemplos paradigmáticos logra revelarnos más sobre la naturaleza del lenguaje de lo que enseñan los filósofos que lo precedieron en el tratamiento del tema. Su obra tardía allega al lenguaje una batería de ejemplos que se han hecho famosos por su eficacia clarificadora. El juego del ajedrez y otros juegos en los que las reglas son más decisivas que la improvisación (LCam32-35, 48), permiten comprender varias características del lenguaje. Diversas clases de cálculo de las que forman parte ciertas operaciones necesarias o forzosas, debido a que

de ellas depende la corrección del resultado (OFM III §§ 73-76; GF X § 140), y ciertos sistemas cuyas partes son relativas al todo a tal punto que, separadas del mismo, pierden su sentido (OFP2 § 294; CAM, 105) ponen de relieve otros rasgos de lo que llamamos 'lenguaje'. Si el lenguaje es como un juego porque tiene reglas que, cuando los jugadores las modifican, se altera todo el sentido del mismo, también es como una ciudad que tiene barrios viejos y sectores nuevos, que, como el simbolismo de la química, se le incorporaron hace poco y tienen otro estilo de construcción que lo que había antes (IF § 18). Pero el lenguaje también es un ejemplo de instrumento que consta de muchos instrumentos diversos (IF § 569), en que cada uno está destinado a desempeñar una cierta función, diferente de todas las demás que se pueden efectuar con los otros útiles que hay en la caja que se compara con el lenguaje. Los *Cuadernos azul y marrón* contienen muchos ejemplos construidos ex profeso, lenguajes inventados y simples que no tienen otro uso que el metódico, y que ponen en evidencia, en el lenguaje que se trata de comprender, algún rasgo difícil de observar. El método de la descripción de ejemplos que propone Wittgenstein es, pues, eminentemente filosófico y es para cumplir con la filosofía entendida como investigación de los usos lingüísticos que se lo concibe, desarrolla y practica.

IX ANÁLOGOS DEL LENGUAJE

En su primera época Wittgenstein concibió el lenguaje como una representación de la realidad que podía ya sea tener un carácter pictórico, ya sea ser como un modelo matemático de las cosas existentes y de su organización mundial. En alemán, la misma palabra, *Bild*, puede designar un retrato o un modelo matemático, y Wittgenstein, en el uso que hace del término en el *Tractatus*, le conserva este doble sentido.[1] Nunca abandonó la idea de que había oraciones y otras partes del lenguaje que tenían funciones representativas,[2] que eran elemen-

[1] En 1931 el filósofo le declara a Waismann que: "Cuando escribí 'La oración es una representación (*Bild*) lógica de los hechos' quería decir: puedo introducir una representación pictórica en la oración y proseguir entonces con la oración. Puedo, pues, usar una representación pictórica como una oración. ¿Cómo es posible esto? Debido a que ambas coinciden en cierto sentido, y a esto que tienen en común lo llamo '*Bild*' ['representación']. La expresión '*Bild*' ya está tomada allí de manera ampliada. Este concepto de representación lo heredé de dos lados diferentes: primero, de la representación pictórica o dibujada; segundo, del modelo del matemático, que es ya un concepto universal. Pues el matemático habla de '*Abbildung*' ['representación'] también allí donde el pintor no usaría esta expresión" (W&CV 185). Esta explicación de Wittgenstein resulta menos iluminadora en castellano, porque nuestros matemáticos llaman 'aplicación' (o 'función') a eso que los alemanes llaman 'Abbildung'. Con respecto a 'Bild' en la acepción de modelo matemático, cf. la Introducción de Hertz 1894, la obra citada en *Tractatus* § 4.04.

[2] Véase R. J. Ackermann (1988, Ch. 5, *Picturing*, 86-109). "Wittgenstein had said that we make pictures to ourselves, and this doctrine remains intact" (p. 32). "It is often claimed that Wittgenstein held a picture theory of meaning in the *Tractatus* and that he abandoned it in the *Investigations*. Wittgenstein rejects, however not the picture theory but the picture

tos que reflejaban a los elementos de la situación descrita tanto en su número como en el modo de su articulación.[3] "...La oración puede parecerme una pintura con palabras, e incluso la palabra singular parecerme un retrato (*Bild*)" (IF II xi; cf. I §§ 291-292, 522). El paso a la segunda época de su pensamiento no está señalado por el abandono de la idea del lenguaje como representación del mundo sino más bien por el incesante cuestionamiento y progresiva complicación de dicha idea.[4] El filósofo revisa, asimismo, la importancia relativa que conviene atribuirle a la noción de representación; la época posterior de la obra se caracterizará en general por la degradación de esta idea: ahora el carácter representativo de la realidad que el lenguaje tiene no será, por un lado, sino una analogía ambigua,[5] por otro, *una* comparación para clarificar el carácter del lenguaje *entre otras* comparaciones metódicas.[6] El lenguaje llegará a parecerle a Wittgenstein inmensamente complicado, irregular a pesar de sus reglas, nada homogéneo sino más bien infinitamente variado y permanentemente capaz de generar nuevas diferencias internas. Por eso tiene analogías con muchas cosas diversas (UFP1 § 816) y no sólo con las representaciones pictóricas y los modelos. En particular su multiplicidad interna desautoriza toda noción de que pudiera estar organizado por una lógica del lenguaje de una sola pieza que sería la clave universal de su funcionamiento y, al propio tiempo, la clave del mundo. Sólo

---

theory of the *Tractatus*" (p. 6). "In the later philosophy, picturing becomes more complicated" (p. 104). Una discusión del asunto se puede encontrar, por ejemplo, en Hacker 1981, en I. Block 1981 y en Stenius 1981, ensayo incluido en la misma obra. Haller 1988 defiende la misma tesis.

[3] IF §§ 59, 251, 301, 335, 349, 520, 522-523; OF § 54.

[4] IF §§ 139-141, 193-194, 291, 366-370, 374, 422; W&CV 53-54.

[5] CAM 165; IF §§ 92-97, 291, 519-520, 571.

[6] La descripción filosófica de usos lingüísticos necesita diversos análogos del lenguaje entre otras cosas porque 'lenguaje' es una familia de significados: IF §§ 19, 23, 108, 528-530.

la investigación empírica de los usos de palabras puede ofrecer alguna claridad sobre los varios papeles que ellas desempeñan en la práctica (IF §§ 105-107); muchas investigaciones diferentes de esta clase abrirán, probablemente, algunas perspectivas generales sobre el carácter del lenguaje. Pero habrá que cuidarse de hablar en general sobre el lenguaje, sostiene el segundo Wittgenstein, pues toda generalización puede ocluir el acceso a alguna de las formas de diversidad que interesan decisivamente a la filosofía (IF § 114).

La filosofía compara al lenguaje con otras cosas para introducir claridad allí donde reina la confusión. Como actividad clarificadora le confiere un sesgo interesado a su actividad comparativa pues si ha de lograr sus fines no le sirven cualesquiera comparaciones. Ha de tener en cuenta el origen de la confusión que se trata de disipar o del problema que hay que disolver; presta especial atención a los problemas tradicionales de la filosofía (IF § 109), que están estrechamente ligados a las confusiones que torturan al filósofo y de las que busca liberarse. Por otra parte, la comparación metódica[7] de carácter filosófico describe tanto las diferencias como los parecidos (IF §§ 130-131; CAM 94: "Repare en la analogía y en la falta de analogía") entre los asuntos en cuestión. Pues la claridad buscada exige que los conceptos que han sido usados sin contrastes luzcan su indefinición y que las expresiones recuperen su relación con aquellos contextos en los cuales tienen perfiles definidos (CAM 45-46; IF §§ 125, 251; II vi). En el *Cuaderno azul* hay una observación importante sobre la comparación filosófica. Ella no suele ocuparse, sostiene Wittgenstein, de lo que es

---

[7] La comparación, dice Wittgenstein en una ocasión, "es una actividad bastante complicada" (CAM 132). Pues se puede comparar mediante rasgos comunes entre las cosas comparadas, mediante similitudes, mediante casos intermedios que revelan un nexo allí donde no parece haberlo, mediante contrastes de varios tipos, etc. Todas estas maneras difieren entre sí aunque por lo general ignoramos estas diferencias, dice Wittgenstein. "Los usos de la palabra 'similar' [forman] una inmensa familia de casos" (CAM 133).

más obvio o natural comparar, de las cosas que se parecen más entre sí, por ejemplo, sino que hace algunas comparaciones muy artificiales porque los problemas que se trata de disolver provienen de supuestos y actitudes artificiales. Hay que aprender el camino del error, recorriéndolo otra vez desde el comienzo pero con lucidez. "*Nosotros*, por otra parte, en nuestras discusiones, constantemente comparamos el lenguaje con un cálculo que procede de acuerdo con reglas exactas" (CAM 25; cf. IF § 81). Pero sabemos, sostiene Wittgenstein allí mismo, que "en general no usamos el lenguaje de acuerdo con reglas estrictas y que tampoco lo hemos aprendido mediante reglas estrictas." La de la filosofía, declara, es "una manera muy unilateral de considerar el lenguaje. En la práctica muy rara vez usamos el lenguaje como si fuera un cálculo de este tipo."

En seguida Wittgenstein propone una explicación de la unilateralidad de la comparación filosófica sosteniendo que, si bien el lenguaje cotidiano no tiene el carácter de un cálculo, hay lenguajes especiales que poseen tal carácter. "Cuando hablamos del lenguaje en cuanto simbolismo propio de un cálculo exacto, tenemos en mente algo que se puede encontrar en las ciencias y en las matemáticas. Nuestro uso ordinario del lenguaje se ajusta sólo raras veces a tal estándar de exactitud. ¿Porqué, entonces, al filosofar comparamos constantemente nuestro uso de palabras con uno que sigue reglas exactas? La respuesta es que los *puzzles* que tratamos de eliminar siempre provienen de esta actitud hacia el lenguaje" (CAM 25-26). Cuando los filósofos preguntan '¿Qué es el tiempo?' esperan ofrecer una definición exacta como respuesta pero no se detienen a examinar si ello es posible. Pues si la palabra 'tiempo' tiene varios usos, el filósofo, obsesionado por el modelo científico, pensará, no que lo que se propone es imposible, sino que la gramática de la palabra en su uso corriente es confusa o contradictoria; y que él, en consecuencia, no puede saber, de verdad, lo que significa 'tiempo'. Se sentirá desorientado o '*puzzled*', como dice Wittgenstein, debido a que tra-

ta de actuar de acuerdo con una exigencia ideal aportada por él a la investigación del comportamiento de las palabras familiares, en vez de atenerse a este comportamiento.

El ideal de la exactitud científico-matemática lo empuja a construir el lenguaje ideal en el que las palabras puedan ser definidas estrictamente. Lo puede inducir, por ejemplo, a tomar una decisión tajante, angostando o ampliando uno de los sentidos del término a expensas de los demás; con ello consigue separarlo de los usos ordinarios cuya gramática le parece incoherente medida desde su voluntad de definir uno de sus significados con perfecta exactitud. Pero esta conversión de la palabra en un término técnico (GF VI § 74) no cura al filósofo de su desconcierto y confusión frente al funcionamiento efectivo del término en el lenguaje del trato social. El problema que requiere solución reside no en el lenguaje ordinario sino en la expectativa incongruente del pensador que lo lleva a tratar las palabras de variada aplicabilidad como partes de una nomenclatura técnica que las torna rígidas (IF § 116). La dificultad filosófica surge, sostiene Wittgenstein, "cuando consideramos los hechos a través de una forma de expresión que nos extravía"(CAM 31). Este es el caso de la pregunta 'qué es' entendida como exigencia de una definición y la definición vista como la expresión de la esencia común de un grupo de cosas.[8] "Mientras más estrecho es nuestro examen del lenguaje efectivo, más agudo es el conflicto entre él y nuestra exigencia [...]. El conflicto se torna intolerable; la exigencia ya corre peligro de tornarse vacía" (IF § 107).

> *La persona filosóficamente desorientada* (puzzled) *ve una ley en la manera como se usa una palabra y, tratando de aplicar esta ley de modo consistente, encuen-*

---

[8] "'¿Cuáles son los elementos últimos de la materia?' (Es una típica pregunta metafísica; la característica de una pregunta metafísica es que expresamos la falta de claridad sobre la gramática de las palabras en la *forma* de una pregunta científica)" (CAM 35).

tra casos en los cuales ella conduce a resultados paradójicos. Muy a menudo la discusión de un desconcierto de este tipo se desenvuelve así: primero se formula la pregunta '¿Qué es el tiempo?' Esta pregunta nos hace creer que queremos una definición. Pensamos erradamente que una definición va a resolver la dificultad (como en determinados estados de indigestión sentimos una especie de hambre que no puede ser saciada comiendo). La pregunta se contesta entonces con una definición errónea; digamos, 'El tiempo es el movimiento de los cuerpos celestes'. El próximo paso consiste en comprender que esta definición es insatisfactoria. Pero esto no quiere decir sino que no usamos la palabra 'tiempo' como sinónimo de 'movimiento de los cuerpos celestes'. Sin embargo, al decir que la primera definición es errónea nos sentimos tentados a pensar que tenemos que reemplazarla por una diferente, por la correcta.

(CAM 27)

El filósofo se debate con un problema "extremadamente difícil", sostiene Wittgenstein, pues ve la similitud entre los varios usos de reglas pero no ve que las reglas de uso tienen que cambiar para cada una de las acepciones diversas de la palabra. "La analogía entre dos estructuras similares en nuestro lenguaje puede ejercer cierta fascinación sobre nosotros"(CAM 26).

La comparación convertida en método por Wittgenstein tiene su aplicación principal aunque no exclusiva en la investigación de juegos de lenguaje. Los llamados *Cuadernos azul y marrón* explican en detalle el procedimiento, las ventajas y las posibles dificultades de la comparación de juegos de lenguaje complejos con otros más simples que sirven de modelos de formas lingüísticas elementales. Las formas de lenguaje no pueden ser clasificadas con ayuda de conceptos generales o de categorías universales que ocultan su particularidad y sus peculiaridades. Sólo la descripción de analogías y diferencias produce la claridad que hace falta al filósofo. Pero no hay que olvidar que Wittgenstein, contra la tenden-

cia simplificadora, generalizadora e idealizante de la inteligencia teórica en general, decide partir no de la presunción de una comparabilidad de todo con todo sino, por el contrario, de la fórmula: "No des por supuesta la comparabilidad sino la incomparabilidad".[9] Lo que encontramos en el mundo es la inagotable diversidad; por eso la comparación presupone la voluntad de clarificar y de salir de la confusión, la del filósofo, que quiere disolver los problemas que lo asedian (ObV 58, 111). Tenemos que tener una razón, un motivo para adoptar el método comparativo; y, para llevar a cabo la descripción analógica de determinada palabra, concepto, expresión o juego, necesitamos encontrarle un contexto,[10] un marco de referencia que regule la aplicación del método. Pues tanto las analogías como las diferencias clarificadoras obtenidas mediante la actividad filosófica serán relativas a un contexto en el que hay términos simples, arquetípicos, casos primitivos, *Urphänomene* (IF § 654), que sirven al procedimiento comparativo como modelos elementales supervisables de los casos complicados que nos confunden.

El método de Wittgenstein está diseñado para la filosofía entendida como investigación de un lenguaje que nos induce a error cuando intentamos pensarlo. En vista de que carecemos de una visión sinóptica clara sobre la manera de operar del lenguaje, la tarea filosófica consiste en describir de preferencia los usos a propósito de los cuales cometemos los peores errores. La descripción de usos lingüísticos adopta ciertas directivas sobre sus temas y procedimientos que están explicadas en las *Investigaciones filosóficas* de Wittgenstein: la filosofía parte de la confusión mental y aspira a la claridad y a la tranquilización del filósofo; quiere entregar un medio para liberarnos del extravío, de la equivocación y sus consecuencias.

[9] Fórmula citada por R. Haller (1988, 80). El capítulo 5 del libro de Haller contiene explicaciones instructivas sobre la comparación en la obra de Wittgenstein.

[10] Véase el Apéndice VIII, 'Contextos'.

Desde esta posición, las doctrinas metafísicas resultan objetos de particular interés; son para Wittgenstein algo así como confusiones privilegiadas, un tormento para la inteligencia y cometidas casi fatalmente por cuanto son productos de insinuaciones engañosas inscritas en el lenguaje mismo (CAM 57-65). Doctrinas, por ejemplo, que sostienen que el tiempo fluye, que no puede ocurrir nada sin causa, que estamos forzados a aceptar las verdades de las matemáticas, que la lógica es una ciencia rigurosa, y muchas otras por el estilo. Las construcciones tradicionales de la filosofía guían la exploración de los usos verbales comprometidos en el planteamiento de los problemas que ellas se ofrecían para resolver (IF § 109). El fruto de los análisis de Wittgenstein es demoledor debido a que los metafísicos que formularon tales doctrinas se dejaron guiar por el mismo lenguaje, por lo que éste ofrece al pensamiento, tomando sus señales y guiños, sus imágenes y metáforas como revelaciones sobre las cosas en discusión (IF § 115). Pues en el pasado se hizo filosofía sin investigar expresamente el lenguaje, confiando en la autonomía del pensamiento, por una parte, y en el supuesto ajuste entre el lenguaje y la realidad, por otra.

La descripción de usos lingüísticos del segundo Wittgenstein se desarrolla generalmente a la luz (IF §§ 83, 90, 130) de comparaciones globales del lenguaje con otros complejos de elementos y relaciones que nos resultan más familiares que el objeto investigado; la comparación metódica describe los casos análogos como variaciones de un mismo tema, en el sentido musical de la expresión. Precisamente lo que engendra la confusión entre las variantes de un concepto, la combinación fluida de sus diferencias y analogías, queda expuesto: la misma comparación señalará cuáles son las rutas que hay que recorrer para clarificar lo que al comienzo resulta turbio o desconcertante. Wittgenstein declara: "El aparato de nuestra lengua ordinaria, nuestro lenguaje de palabras es, *ante todo*, lo que llamamos 'lenguaje' y luego también otras cosas de acuerdo con su analogía o comparabilidad con él" (IF § 494). Todo cuanto tiene alguna *Sprachähnlichkeit*,

como dice Wittgenstein,[11] presta servicios ocasionales a la investigación. La importancia de la analogía en el pensamiento de Wittgenstein no debe ser malentendida, sin embargo; el filósofo no le atribuye más que una función iluminadora que sirve a una investigación que se contenta con describir usos simbólicos que, aunque los practicamos, no están dados, como los fenómenos.[12] Es la descripción clara la que los pone a la vista. Una analogía no *prueba* nada, y no sirve ni para explicar ni para argumentar concluyentemente.[13] Si se tratase de construir teorías y de demostrarlas, la analogía rendiría poco o nada seguro, pero en filosofía se trata de clarificar y, en vista de ese fin, una analogía luminosa puede tener gran utilidad. No todas las analogías son fecundas o clarificadoras, sin embargo. Muchas confunden, distraen, disimulan y extravían. "Encontramos una analogía, la incorporamos a nuestro lenguaje y luego no podemos ver dónde ha dejado de valer" (LCam30-32, 108). "Un paralelo que nos hace perder el camino: la psicología trata de los sucesos de la esfera psíquica como la física de los físicos" (IF § 571; cf. §§ 90, 308, 613). En este terreno de las comparaciones no hay nada garantizado; cada analogía solicita un escrutinio individual en relación con lo que se investiga y un juicio sobre los resultados que obtiene

---

[11] 'Sprachähnliches', o cosas que se parecen al lenguaje, hay muchas y Wittgenstein se refiere a menudo a ellas, en diversas ocasiones para diversos fines. Véase, por ejemplo: IF §§ 7, 81, 83, 108, 528-532; ObV 71, 121; UFP1 §§ 784, 979.

[12] La diferencia entre describir lo dado patentemente o los fenómenos y describir significados y relaciones conceptuales, es considerable y no ha sido estudiada en la literatura dedicada a la obra de Wittgenstein. El filósofo dice, en cierta ocasión: "Quería describir lo que *significa* 'pensar', no encontrar un fenómeno" (LFP46-47, 243). Y agrega, algo más adelante: "Los fenómenos no están ocultos; el concepto está oculto. Y el concepto está rodeado por otros. Se encuentra en un campo y sus relaciones nos causan dificultades" (LFP46-47, 247).

[13] A propósito de la supuesta aplicación de una analogía a un problema particular exclama Wittgenstein: "¡Pero no [es] como si yo dedujera una conclusión de la analogía!" (Pap § 563).

quien la desarrolla, sobre lo que le permite ver. Uno de los mejores frutos de la consideración de analogías consiste en aprender a distinguir qué comparaciones pertenecen a nuestra manera habitual de representarnos las cosas para separarlas de las comparaciones que usamos ocasionalmente para aclarar algo confuso. Las primeras son paradigmas del lenguaje (IF § 50), las segundas, instrumentos de la comunicación y de la investigación filosófica y les corresponden papeles diversos en las actividades lingüísticas.

Gran importancia metódica adquiere, en el período posterior al *Tractatus*, la comparación del lenguaje con un instrumento o una herramienta,[14] o con una caja de herramientas diversas, con el tablero de comandos de una máquina, con un aparato.[15] Todos estos términos de comparación están ligados entre sí y rinden resultados que se enlazan y apoyan unos a otros. "El lenguaje es un instrumento. Sus conceptos son instrumentos" dicen las *Investigaciones filosóficas* (§ 569; cf. §§ 11, 12, 14-15,23, 41-42, 43,53, 54, 494). "Piensa en las herramientas en una caja de herramientas: hay allí un martillo, unas tenazas, un serrucho, un destornillador, un metro, una lata para cola, cola, clavos y tornillos. Tan diversas como las funciones de estos objetos son las funciones de las palabras" (IF § 11).

Los signos lingüísticos son como los instrumentos en cuanto nos permiten hacer cosas con ellos: revelar intenciones, avisar novedades, expresar necesidades, comunicar conocimiento, narrar recuerdos, contar sueños, señalar direcciones, hacer promesas: por eso hay tantas clases de palabras. Para que no subestimemos la

---

[14] El ensayo de Leonard Linsky (1957, 171-180) se refiere a la introducción en la obra de Wittgenstein de 'instrumento' como objeto comparativo.

[15] La analogía de palabras y oraciones con herramientas que discutimos aquí no incluye las consideraciones que Wittgenstein hace sobre los instrumentos del lenguaje que en vez de representaciones suyas son medios de representación. La analogía propone que las palabras, etc., *son* instrumentos, no que el lenguaje *consiste de* instrumentos que fijan sus posibilidades de uso aparte de los usuarios.

variedad del lenguaje y de sus operaciones ordinarias, Wittgenstein recomienda: "Piensa en los diferentes puntos de vista desde los cuales podemos dividir a los instrumentos en clases de instrumentos" (IF § 17). Como sabemos usar palabras y herramientas para muchos usos diferentes, las tenemos disponibles y echamos mano de ellas cuando viene al caso; no tenemos que pensar expresamente en su utilidad ni plantearnos dudas acerca de sus funciones. Nuestra relación con palabras y con instrumentos familiares y de uso frecuente depende del dominio de una técnica en la que fuimos entrenados temprano. Instrumentos y palabras pertenecen, además, gracias a que son funcionalmente específicos, a situaciones prácticas bien determinadas. Sólo raras veces buscamos laboriosamente las palabras o las herramientas cuyo uso dominamos: la actividad que llevamos a cabo y lo que hay que hacer en seguida nos revelan directamente qué decir y cómo hacer. Las palabras nos vienen con la misma inmediatez y naturalidad con que cogemos un martillo cuando se trata de clavar.

Para no malentender la comparación de las palabras con herramientas que propone Wittgenstein es conveniente recordar que los instrumentos de uso habitual no son, en primer lugar, objetos teóricos, o de la observación y de la investigación, para el que domina la técnica de su uso. Son, más bien, prolongaciones de los órganos del operario y complementos de sus fuerzas corporales. Su uso no requiere reflexión sino que se parece al uso que hacemos de las diversas partes de nuestro cuerpo cuando efectuamos tareas físicas como levantar pesos, saltar obstáculos, empujar bultos, prevenir choques, acelerar el paso, etc. El hablante tiene con los signos lingüísticos la misma clase de intimidad inmediata y tácita que el obrero con sus instrumentos o que cualquier persona con los recursos normales de su propio cuerpo. Usar nuestras palabras, herramientas o manos no exige cerciorarse de ellas como de objetos dudosos con los que no sabemos si podemos contar, pues ellas son, más bien, lo confiable propiamente tal. "Si un ciego me pregunta-

ra '¿Tienes dos manos?' no me aseguraría mirándolas" (Certeza § 125; cf. 133, 245, 372, 445-446). "Que use sin escrúpulos... las palabras de la oración ['ésta es mi mano']... muestra que la total falta de dudas pertenece al juego de lenguaje" (Certeza § 370; cf. §§ 369-375). Recordando el distingo heideggeriano entre *'Vorhan-densein'* y *'Zuhandensein'*,[16] destinado, precisamente, a establecer el contraste entre la relación con objetos a los que nos enfrentamos y de los que nos diferenciamos, y la relación con instrumentos que tenemos a la mano y de los que disponemos, diría que Wittgenstein también reconoce tal distingo con toda claridad aunque no se vale del mismo vocabulario para describirlo.

El uso de palabras, como el de herramientas, está ligado a un contexto en el que ellas sirven ciertos fines que caracterizan a la situación. Fuera de tales contextos, ni unas ni otras poseen sentido. Por ejemplo, ¿en qué circunstancias tiene sentido decir: 'El mundo existía ya cien años atrás'? En condiciones normales, en que todos están convencidos de ello, la expresión no dice nada porque por obvia no hace ningún aporte a la comunicación. Pero puede ser que conversando con un niño, le encuentre una aplicación significativa a esta y otras expresiones de la misma clase. Oraciones como "Este cuerpo tiene tres dimensiones" o "Esta vara tiene cierta extensión" carecen de significado en la mayor parte de las situaciones normales, aunque ocasionalmente pueden servir para enseñar conceptos básicos.

A través de este enfoque instrumental del lenguaje es que salta al primer plano de las investigaciones de Wittgenstein la noción de *uso lingüístico* y la propuesta de entender al significado de palabras y oraciones como el uso que hacemos de ellas en determinadas circunstancias, pues, ¿para qué son los instrumentos sino para usarlos cuando es pertinente? "En un gran número de casos, aunque no en todos, en que empleamos el término 'significado', éste puede ser definido así : el signifi-

[16] Heidegger SZ §§ 15-18, 21-22, 69.

cado de una palabra es su uso en el lenguaje" (IF § 43). Investigando cómo usamos la expresión 'pensar', propone: "Considera que la palabra 'pensar' es un instrumento" (IF § 360). Además recomienda: "Mira a la oración como un instrumento y su sentido como la aplicación que hacemos de ella" (IF § 421). 'Uso' es, por cierto, ambiguo; Wittgenstein se vale de la expresión tanto cuando compara las palabras con instrumentos que sirven a determinados fines en la situación práctica como cuando las compara con los signos de un cálculo (CAM 5-6, 15-16, 25). 'Usar signos' para significar, usar muestras para explicar algo o usar ejemplos para aclarar el sentido: todos estos casos de 'uso' tienen algunos rasgos parecidos al de 'uso de instrumentos', como que el significado, su claridad, su carácter determinado dependen del uso. Pero también hay ciertas diferencias entre los varios 'usos'. Los signos de un cálculo, por ejemplo, se suelen aplicar de acuerdo con reglas más bien estrictas y expresamente formuladas, mientras que el uso de instrumentos, aunque no carece de reglas, deja generalmente un margen amplio de libertad al usuario y, como a los instrumentos se los suele aprender a usar viendo cómo se hace y no por manuales, las reglas bien pueden no haber sido formuladas nunca. No hay, creo, reglas expresas del uso del peine; las que respetamos vienen impuestas por las cualidades del peine y el fin que perseguimos al peinarnos.

¿Cuáles son los resultados que Wittgenstein obtiene de comparar al lenguaje con un instrumento? Debido a que nosotros somos los seres prácticos que usamos instrumentos, las descripciones que pertenecen a esta perspectiva subrayarán la íntima asociación entre la vida humana práctica y el lenguaje cotidiano. El lenguaje funciona en el contexto de una forma de vida, en la que se lo usa durante las actividades características que allí se realizan. Usarlo es una actividad entre otras, que presupone un entrenamiento en ciertas técnicas. Los albañiles que trabajan juntos tienen sus expresiones propias, los vendedores de leña, su sistema de contar los montones

que ofrecen, los jugadores de ajedrez, sus nombres para las piezas del juego, etc. Las palabras se refieren a las cosas manipuladas, a los fines proyectados por los que colaboran, a la situación familiar, conocida desde antes por los participantes en la actividad. No sólo acompañan a nuestras actividades sino, como dice Wittgenstein: "Las palabras también son acciones" (IF § 546). Algunos críticos le han reprochado a Wittgenstein haber identificado al lenguaje con la actividad práctica. ¿La obra de Wittgenstein, se merece esta crítica? ¿Hasta qué punto es acertado el planteamiento de Bubner, por ejemplo, al que tomaremos como representante de los autores que denuncian la acentuación del carácter práctico-instrumental del lenguaje como un extravío?

Rüdiger Bubner, en *Handlung, Sprache und Vernunft* (1976), sostiene que en la obra de Wittgenstein el lenguaje y la acción práctica son tratados como si fuesen entidades paralelas (*Parallelisierung von Handeln und Sprechen*, p. 157) o formasen un paralelo. El capítulo dedicado a Wittgenstein, Austin y Winch, autores que, según el crítico, coincidirían en esta comprensión errada del lenguaje, explica la tesis del paralelismo; a poco andar, sin embargo, el autor se compromete con una posición más radical: no que la acción práctica y el lenguaje sean paralelos para estos filósofos sino que son lo mismo, los términos de una ecuación (*die Gleichsetzung von Sprache und Handlung*, pp. 160-161). El crítico ataca este enfoque sacando argumentos de las diferencias entre lenguaje y acción práctica. Llama la atención sobre la estructura finalista de la acción en contraste con la organización no teleológica del lenguaje. El lenguaje, sostiene Bubner, no está dirigido hacia una finalidad como lo está siempre la acción. Es, más bien, el medio del general entendimiento intersubjetivo y para serlo es preciso que carezca de un propósito determinado. El lenguaje que se quiere dar a entender debe descartar la concreción de un contenido definido al máximo que es constitutiva de la acción dirigida hacia un fin. Sólo podemos hacer algo bien determinado pero podemos, en cambio, hablar de

todos los contenidos por igual. Lo característico del lenguaje sería, según Bubner, su máxima universalidad, "en la que potencialmente encuentra cabida todo contenido determinado", y en la que "pueden tomar parte todos y cada uno" (p. 168). Estas dos características principales del lenguaje, la apertura a todo contenido y la universalidad de la participación están ligadas entre sí pues la exclusión de ciertos contenidos trae consigo la marginación de algunos hablantes, como se ve claramente en el caso de los lenguajes técnicos y especializados que no son accesibles sino a los que poseen la formación especial y el conocimiento de las convenciones lingüísticas correspondientes.

Creo que la crítica de Bubner contiene varias confusiones y no se aplica del todo al concepto de lenguaje con que operan las investigaciones de Wittgenstein. No me refiero aquí a Austin y Winch, a los que Bubner asocia con Wittgenstein mediante la etiqueta de 'analistas del lenguaje', sin tener en cuenta que el análisis conceptual del último es muy otra cosa que el programa de la filosofía analítica en general. Este aspecto histórico de la discusión lo dejo de lado aquí para concentrarme en las cuestiones conceptuales relativas a la obra de Wittgenstein exclusivamente.

Wittgenstein sostiene, en efecto, que el lenguaje es una actividad y que sus partes son aplicadas a tareas en el sentido en que usamos instrumentos. Se trata de una actividad que acompaña a otras actividades, que las complementa, sustituye, clarifica y precisa, entre otras funciones. Las oraciones, exclamaciones, expresiones, gritos y gestos familiares, actitudes y movimientos que son partes del lenguaje, se producen y desenvuelven en el contexto de actividades singulares orientadas por un fin que se trata de llevar a cabo. Pero sólo la acción situada y fechada, que llevarán a cabo uno o varios agentes singulares, está referida a un fin bien determinado, como reclama Bubner, no el tejido general de las acciones que muchos agentes llevan a cabo simultáneamente sin tener noción de lo que otros están haciendo. Tales accio-

nes 'independientes' de muchos se entretejen en lo que podríamos llamar la *praxis* de una comunidad. Es este tejido colectivo de las iniciativas y las conductas habituales de innumerables individuos lo único que puede, legítimamente, ser comparado con el lenguaje. Este también es un tejido de factura colectiva del que ningún individuo en particular conoce todas las partes o puede responder del conjunto de los sucesos comprendidos por él. Sólo la oración singular, el discurso intencionado, la exclamación oportuna que pertenecen a una situación práctica específica, son actividades en sentido propio y pueden ser comparadas con otras actividades. La comparación se impone y resulta iluminadora por cuanto gritarle, por ejemplo, ¡cuidado! a alguien que atraviesa distraídamente una calle llena de automóviles, está tan orientado por el fin que se quiere realizar como la acción de tomarlo de un brazo y alejarlo del peligro más cercano. En cambio, el lenguaje como tal, el tejido de lo que dicen y pueden decir los humanos capaces de usarlo, ciertamente no posee la orientación hacia un fin determinado que es propia de las acciones singulares aunque no del tejido de la *praxis* humana en general. Sólo esta *praxis* es comparable con el lenguaje como tal, y sus partes tienen también analogías clarificadoras con aquellas partes del lenguaje que expresamos en las palabras de algún idioma específico. Bubner quiere atribuirle a Wittgenstein haber pensado que el lenguaje en cuanto tal es como cada acto que persigue un propósito. Sin considerar en ningún momento que Wittgenstein negó que tal sea el caso.[17] El lenguaje como tal no sirve ningún fin específico o sirve a un número indeterminado de fines diversos y, debido a ello, conviene prestar atención a sus varias analogías con el juego[18] o con la obra de arte.[19] Contra los que sostienen una interpretación racionalista

---

[17] OFP1 § 49; UFP1 §§ 813-815; IF §§ 491-492, 496-501.

[18] IF §§ 7, 81, 83, 108, 125, 135, 182, 562-565.

[19] IF §§ 341, 527-535; ObV 71, 102, 121.

del origen y sentido del lenguaje, concibiéndolo como medio de comunicación o de expresión del pensamiento, Wittgenstein defenderá el punto de vista según el cual el lenguaje sirve los muy diversos fines de sus distintos usuarios pero en conjunto debemos verlo como autónomo[20] y disponible también para usos que no persiguen fines determinados, como cantar en la ducha, contar historias, hacer bromas y otros usos gratuitos de los instrumentos que habitualmente funcionan al servicio de fines utilitarios.

La comparación instrumental ayudará a apreciar la medida en que las palabras desempeñan funciones específicas a pesar de sus varios significados, y que es gracias a ese servicio que prestan a las actividades que resultan significativas para ellas y para los agentes que las llevan a cabo. "Nuestras palabras adquieren su sentido gracias al resto de nuestras actividades" (Certeza § 229). Por el contrario, cuando el lenguaje carece de esta inserción en una situación práctica, igual que un tenedor fuera de sitio, no quiere decir nada porque no puede hacer nada allí; el sinsentido, el absurdo, el disparate resultan de usar palabras que por no prestar en ese contexto los servicios habituales, pierden su significado (IF § 416). El famoso *nonsense* metafísico viene de que el lenguaje se va de vacaciones o se queda ocioso, sostiene Wittgenstein, cuando se lo usa apartado de la vida activa de los hombres.

La analogía del lenguaje con la herramienta "ayuda a bajar a la tierra" (CAM 1) los problemas relativos al pensamiento, la comprensión de significados, la comunicación lingüística. La comparación del lenguaje con

---

[20] "¿Por qué no llamo arbitrarias a las reglas de la cocina y me siento tentado a llamar arbitrarias a las reglas de la gramática? Porque 'cocinar' está definido por su fin (*Zweck*) mientras que 'hablar' no lo está. Por eso el uso del lenguaje es, en cierto sentido, autónomo como no lo son el cocinar y lavar. Quien se rige al cocinar por reglas que no son las correctas, cocina mal; pero el que se rige por otras reglas que las del ajedrez, juega *otro juego*. Y quien se rige por otras reglas gramaticales que estas y las de más allá, no dice algo falso por ello sino que habla de otra cosa" (Pap § 320; cf § 322).

una representación pictórica del mundo, por el contrario, parecía propuesta desde el punto de vista de Dios, que se supone que nos mira desde fuera del mundo. ¿Cuándo nos asomamos nosotros por cuenta propia a una representación pictórica del mundo? La visión desde los satélites que nos presenta la televisión no pasa de ser una perspectiva parcial del planeta tierra, nunca una representación del mundo. La afirmación de que hay una relación representativa entre lenguaje y mundo se parece mucho a ciertas descripciones teológicas de la función que tiene en el conjunto de la creación la chispa divina de la inteligencia que el Creador puso en el barro al que dio forma de hombre. La caja de herramientas es, por el contrario, una idea de ingeniero, la profesión en que Wittgenstein se entrenó cuando joven. El lenguaje es completamente terrenal en la obra del segundo período: es parte de la historia natural del hombre (IF § 415), dice el filósofo; tiene la impronta de ciertos rasgos constantes de la naturaleza a pesar de que no los copia ni se adapta a ellos; el lenguaje está vivo cuando está en uso, es siempre cambiante, muriente y nuevo a la vez, y está tan estrechamente ligado a la comunidad a la que pertenece que no puede existir ni ser pensado aparte de ella.

La condición instrumental del lenguaje revela que éste tiene relaciones íntimas con la voluntad humana. Los instrumentos en general, inventados por los hombres, dependen de decisiones y de acciones voluntarias tanto para su existencia como para su funcionamiento y utilidad: su forma, sus materiales, sus aplicaciones y el hecho de que haya tareas en las cuales servir, todo en ellos habla de resoluciones, preferencias, fines humanos, de operaciones tanto de la inteligencia como de las fuerzas del cuerpo. Wittgenstein piensa que el lenguaje ostenta también estos mismos rasgos. Allí donde otros pensadores le atribuyen la determinación de los significados del lenguaje a la necesidad lógica, a la psicológica o a la necesidad natural, Wittgenstein tiende a ver decisiones, deseos, intenciones, inclinaciones y actividades humanas. En situaciones prácticas, en las que los participan-

tes toman un camino en vez de otros posibles, se hace patente su voluntad para ellos y para otros, como también está presente en el modo de atender los problemas y las necesidades de aquellos que les buscan determinada solución o satisfacción. La voluntad, piensa Wittgenstein, es la acción misma en la que estamos envueltos[21] (GF VI § 82; VII § 97; IF § 615-616; UFP1 § 848), esa acción cuyo curso podemos pronosticar y cuyo resultado no nos sorprende porque se debe a nuestra resolución y esfuerzos (IF § 628-629). En las investigaciones lingüísticas dedicadas a los conceptos psicológicos, se pone de manifiesto hasta qué punto la vida mental y la experiencia están penetradas de voluntad, según Wittgenstein. "La esencia de eso que llamamos voluntad, está inmediatamente ligada con la continuidad de lo dado" (OF IV § 43). Son fenómenos señaladamente voluntarios para él, entre otros, la percepción sensible (UFP1 § 453; OFP2 § 141), la representación (OFP1 §§ 848, 885, 900; OFP2 §§ 78-80, 83-86, 91) y la interpretación (Certeza §§ 144-145), la intencionalidad (*Absicht*) (IF §§ 174, 337, 437-465, 472-490; GF VII-VIII §§ 85-112; OF II-III §§ 10-38), el juicio y el saber (Certeza § 204, 362-368), el pensar en general (IF §§ 176, 532; Certeza §§ 167-192, 411), y el ver ciertos aspectos de las cosas en vez de ver otros posibles (ObV 40-41; UFP1 §§ 452-453, 612; OFP1 § 899, 971, 976; OFP2 § 544-545); para estos fenómenos se reclama habitualmente una condición intelectual autónoma, en especial allí donde se establece un contraste entre teoría y práctica, entre voluntad e inteligencia. "Es extraño", dice Wittgenstein por eso, "que el problema de la *comprensión* del lenguaje tenga que ver con el problema de la voluntad" (OF II § 13). El pensamiento y la teoría están fundados, piensa Wittgenstein, sobre prácticas en las que anda comprometida, antes que nada, la voluntad. "Quiero decir: no se trata de que el hombre conozca la verdad con una seguridad perfecta respecto de ciertas cosas. Sino, [más bien], de que la seguridad perfecta se relaciona sólo con la actitud" (Certeza § 404).

---

[21] "El acto de voluntad no es la causa de la acción, sino la acción misma.— No se puede querer sin hacer" (Diarios 4. 11. 16).

La fecundidad de la comparación del lenguaje con un instrumento o herramienta es doble. Por una parte arroja luz sobre el lenguaje, nuestra relación con él, el lugar que ocupa en nuestra vida y abre la perspectiva de la concepción wittgensteiniana del significado como uso. Por otro lado, hace un aporte fecundo a la investigación de las palabras que designan conceptos psicológicos, que ocupa un lugar importante en la obra de Wittgenstein. Uno de los puntos de vista constantes de esta investigación es considerar los fenómenos psicológicos en su relación con la voluntad: ¿dependen o no de la voluntad estos fenómenos, se nos imponen ellos a nosotros o podemos influir sobre ellos? El examen de los múltiples aspectos del ver, por ejemplo, comprende el distingo entre ver y mirar (OFP2 §§ 135-139). La diferencia decisiva para Wittgenstein es que ver constituye, la mayor parte de las veces, una impresión que recibimos o que no depende de la voluntad mientras que mirar tiene mucho de una actividad deliberada. Aunque las imágenes que resultan del ver y del mirar deliberado pueden también ser involuntarias, lo más frecuente es que, una vez formadas, estén sujetas a la voluntad. Esta dependencia de las imágenes Wittgenstein la demuestra con tres argumentos relacionados entre sí.[22] Primero, podemos formular imperativos que ordenan generar una imagen o representársela en un momento determinado. Wittgenstein dice, para ilustrar esta posibilidad: "Tiene *sentido* ordenarle a alguien 'Imagina que', o también 'No te imagines que'"(OFP2 § 83; cf. §§ 96-97). Segundo, el concepto de imaginar tiene un parentesco con el concepto de llevar a cabo una acción. Dice Wittgenstein sobre esta analogía: "Formar una imagen de algo es comparable con una actividad (nadar)" (OFP2 § 88; cf. §§ 116, 111). "El concepto de imaginar se parece más al de hacer que al de recibir. Imaginar podría ser llamado un acto creativo. (Y es llamado así, ciertamente)" (OFP2 § 125). En tercer

[22] Véase la excelente exposición de Malcolm Budd (1989, cap. V, *Images, internal speech, and calculation in the head*, pp. 100-124), en que baso las consideraciones sobre las imágenes que hago aquí.

lugar, se ve que las imágenes dependen de la voluntad porque de una manera peculiar excluyen la observación: debido a que las hacemos, no nos interesamos en escrutarlas ni consiguen sorprendernos. "Un rasgo importante que distingue a la imagen de la impresión sensible y de la alucinación consiste en que quien imagina no se comporta como un observador de su imagen" (OFP1 § 885; cf. Pap § 81).

Pero toda analogía tiene límites, por fecunda que sea. Wittgenstein camina un largo trecho de su examen de los usos del lenguaje acompañado del instrumento como objeto de comparación. Pero el lenguaje desborda por todos lados a la herramienta. Las palabras son de uso más vario que los instrumentos, su sentido es más lábil, matizado, sugerente y cambiante que las aplicaciones permitidas por las cosas materiales que nos sirven en nuestras actividades. Además, hay elementos del lenguaje que no sirven para nada, cosa que no se puede decir sin ingratitud de las herramientas: los chistes, los juegos de palabras, ciertos gritos puramente expresivos, exclamaciones por nada y por todo, palabras cantadas o murmuradas, hablar por hablar. No siempre se comunica, o se expresa, se articula o se revela algo. Hay un uso normal de las palabras que no persigue fines determinados (IF § 501; Pap § 320), y que es una invitación a comparar al lenguaje con el juego y con los juegos, a investigarlo, por ejemplo, desde el punto de vista de los juegos de lenguaje.[23]

Antes de explorar la analogía central y decisiva del juego, queremos contrastar la comparación entre lengua-

---

[23] Cuando se interpreta la comparación del lenguaje con instrumentos que hace Wittgenstein como si fuera una teoría que excluye todo otro enfoque o perspectiva posible, se cae fácilmente en las exageraciones y el dogmatismo que caracterizan a la interpretación de Rüdiger Böhle, por ejemplo. Comparando esta analogía de Wittgenstein con la teoría de Humboldt, el autor ni siquiera menciona las otras comparaciones del lenguaje que, en la obra de Wittgenstein, modifican y matizan a la analogía lenguaje-instrumento. Lo que resulta de esta forma de ceguera metodológica es una interpretación parcial y tendenciosa en un sentido ideológico. Véase R. Böhle (1980).

je e instrumento con una ocasional, en la que Wittgenstein compara al lenguaje con una ciudad (IF § 18). Esta comparación no se extiende en varias direcciones como la instrumental ni se repite con variaciones. Se la formula para defender de posibles objeciones a los juegos de lenguaje simples e inventados propuestos al comienzo de las *Investigaciones filosóficas* para servir como objetos con los cuales comparar al lenguaje durante el estudio filosófico. Los juegos en cuestión son el de los trabajadores de la construcción (IF § 2) y su ampliación mediante el agregado de nuevos tipos de signos (IF § 8). El lenguaje de los dos constructores sólo sirve de medio de comunicación entre ellos y no consta sino de órdenes. La ampliación contiene signos numéricos, dos deícticos para direcciones en el espacio y sus correspondientes gestos y varias muestras de colores. No nos preocupemos, dice Wittgenstein, de que estos lenguajes consten sólo de imperativos y parezcan incompletos. ¿Qué puede querer decir que un lenguaje sea incompleto? "Pregúntate si nuestro lenguaje es completo; si lo era antes de que se le incorporaran el simbolismo de la química y la notación del cálculo infinitesimal"(IF § 18).

La comparación del lenguaje con una ciudad que engloba completamente a sus habitantes, que se mueven por dentro de ella y no ven sino lo que ella contiene, casas, calles, etc., es introducida para rechazar la pregunta seudocrítica destinada a obligarnos a declarar cuántos elementos hacen falta para que un lenguaje sea completo. "¿Con cuántas casas o calles empieza una ciudad a ser ciudad?". El criterio de la completitud no tiene ninguna aplicación aquí; por lo tanto, la pretendida objeción contra la simplicidad de los juegos de lenguaje que hacen las veces de objetos metódicos de comparación en el estudio de la lengua ordinaria, está fuera de lugar. El análogo de la ciudad, en contraste con el instrumental, nos presenta el lenguaje como un ámbito que nos contiene y al que nosotros pertenecemos en vez de presentarlo como un útil del que disponemos ocasionalmente y a voluntad. Se trata de dos relaciones muy diferentes:

la instrumental se refiere en particular al uso de signos considerados singularmente, las palabras, las oraciones, los modismos. La otra, en cambio, destaca la relación con el lenguaje en su conjunto, que, como no es usado entero y simultáneamente, nos envuelve como un tejido de posibilidades o espacio abierto en que moverse en distintas direcciones para diversos fines. A pesar de esta notoria diferencia, que podría sugerir que tenemos que elegir una analogía contra la otra, ambas tiene rasgos que las hacen complementarias. El uso de signos lingüísticos, sostiene Wittgenstein, presupone el dominio de un lenguaje. El universo de las posibilidades de uso en que consiste un lenguaje precede y ofrece el contexto a las operaciones singulares de sus aplicaciones. A este conjunto de posibles, ¿porqué no verlo como una ciudad o espacio organizado en vista de trajines y actividades humanas? A la ciudad también la usamos, en cierto sentido, y ella, como las herramientas por su parte, nos usa a nosotros. Wittgenstein presenta sin vacilar al lenguaje en su conjunto como una caja de herramientas que contiene los elementos para hacer muchas clases de trabajos posibles, esto es, como análoga a la ciudad como ámbito de actividades posibles. Pero la vieja ciudad rodeada de suburbios nuevos que Wittgenstein propone, es mejor como término de comparación para el lenguaje que la caja pues el lenguaje nos alberga como ella y albergó también a los que nos enseñaron a usarlo.

X EL LENGUAJE Y LOS JUEGOS

Nuestro error es buscar una explicación allí donde deberíamos ver los hechos como protofenómenos. Esto es, donde deberíamos decir: éste es el juego de lenguaje que se juega.
No se trata de la explicación de un juego de lenguaje... sino de su constatación.
(IF §§ 654-655)

La comparación entre el lenguaje y los juegos en la obra de Wittgenstein es extremadamente importante pero compleja y difícil de delinear con claridad. Desde luego, a diferencia de otras analogías exploradas por el filósofo, ésta genera una idea o noción, la de 'juego de lenguaje', destinada a convertirse en uno de los principales conceptos de la obra 'tardía'. Se trata de un neologismo[1] que Wittgenstein convierte en algo así como un término técnico que carece, sin embargo, de una definición y que funciona de manera similar a los conceptos abiertos del lenguaje ordinario, entre cuyas acepciones hay 'parentescos de familia' pero no rasgos comunes que se repiten en todos los casos. En este sentido 'juego de lenguaje' tiene, por sus varias aplicaciones[2], más el ca-

---

[1] La analogía entre el lenguaje y determinados juegos, en particular el ajedrez, no es nueva. Había figurado prominentemente en la discusión de Frege con los formalistas (*Grundgesetze der Arithmetik*, 1893/1903). Pero la expresión 'juego de lenguaje' y su uso en la investigación filosófica del lenguaje la introduce Wittgenstein. Para la historia de aquella primera comparación, véase Hallett 1977, 81; Baker y Hacker 1980, 90, y algunas observaciones de Wittgenstein que aclaran el asunto en W&CV 103-105, 119-121, 150-152, 170.

[2] Se puede distinguir entre 'juego de lenguaje' como concepción original del modo de ser del lenguaje y 'juego de lenguaje' como dispositivo

rácter de una expresión tomada del lenguaje ordinario que la de un término técnico. Wittgenstein declara expresamente esta multivocidad comparando 'juego de lenguaje' con otras palabras de aplicaciones muy diversas entre sí, como 'lenguaje', 'regla', 'oración', etc. Además, el neologismo 'juego de lenguaje' tiene fuerza expresiva y eficacia literaria propias en el sentido de que insinúa inmediatamente, también al que no conoce a Wittgenstein, ciertos significados que conjugan con la frase mientras excluye otros. 'Juego', por ejemplo, sugiere inmediatamente una actividad organizada, establecida socialmente, que se puede llevar a cabo correcta o incorrectamente, y que es repetida por muchas personas que están de acuerdo en las normas que la controlan. 'Juego de lenguaje', por otra parte, excluye de inmediato que el lenguaje pueda tener una sola forma rígida y necesaria que se nos impone automáticamente sin nuestra participación. Los juegos y los lenguajes se parecen, dice Wittgenstein, en que son inventados (IF § 492), y en este sentido, aunque tengan una forma establecida, sabemos que están disponibles para ser modificados o reinventados.

Wittgenstein explotó, en sus usos de la expresión que había inventado, estas asociaciones naturales, o, por lo menos, las que '*Sprachspiel*' tiene en alemán. Pues, una complicación del término que comentamos, para nosotros que hablamos de Wittgenstein en español, es que la variedad de los usos de 'juego' y de 'juego de lenguaje' difiere en nuestra lengua tanto de la alemana como de la inglesa, que, a su vez, son diversas entre sí. Una diferencia, por ejemplo, consiste en que las obras de ciertas artes son, en las lenguas de Wittgenstein, juegos; en particular, las musicales y las dramáticas. En ambos idiomas se juegan las obras musicales (*Mozart spielen* y *to play the piano*), y, en efecto, Wittgenstein compara insis-

metodológico de la investigación de Wittgenstein. Pero no conviene acentuar demasiado esta diferencia que, de ser muy importante, haría incomprensible que los juegos inventados con fines metódicos puedan iluminar al lenguaje ordinario que se trata de conocer mejor. Pues la utilidad de los modelos simples depende, en último término, de su analogía con el lenguaje que se parece a los juegos.

tentemente a la música con el lenguaje. En inglés, *'a play'* es una obra dramática, mientras que el ajedrez es *'a game'*; y tanto para jugar un juego de competencia como para desempeñar un papel en un drama se usa 'jugar' en alemán y en inglés (*eine Rolle spielen; to play the king in Hamlet*). En español carecemos de expresiones que relacionen al juego con las artes, de manera que la expresión que usamos para traducir *Sprachspiel* carecerá de las aplicaciones que los juegos adquieren en alemán y en inglés gracias a este parentesco. Tenemos, en cambio, una acepción de 'juego' que resulta muy interesante para la analogía wittgensteiniana entre el lenguaje y los juegos, que falta en los idiomas del filósofo: cuando ciertas cosas combinan o se conjugan bien unas con otras, decimos 'que hacen juego' ('Los muebles de la sala hacen juego'). De manera que a nosotros 'juego de lenguaje' nos dice inmediatamente una de las cosas que el filósofo quiere decir cuando habla de tales juegos, a saber, el que son unidades de significado en las que el sentido de todos los elementos está firmemente integrado y subordinado al conjunto. Un juego de lenguaje es una unidad funcional de elementos diversos pero parejamente sometidos al todo. En resumen: los territorios cubiertos por los varios usos de la palabra decisiva en los textos de Wittgenstein sobre los juegos de lenguaje, que es *Spiel* (*play, game*) o juego, y las maneras de usar la palabra, cambian mucho de un idioma a otro con la consecuencia que la traducción directa y exacta de lo que Wittgenstein dice sobre los juegos de lenguaje es no sólo difícil sino, en ocasiones, imposible.

La explicación del concepto 'juego de lenguaje' en los comentarios dedicados a Wittgenstein pone de manifiesto las consecuencias de estas y otras dificultades de interpretación. En la literatura se ha establecido, por ejemplo, una asociación demasiado estrecha entre 'juego de lenguaje' y 'forma de vida'.[3] Por otro lado, la in-

[3] J. F. M. Hunter dice que: "un juego de lenguaje es un excelente ejemplo de una forma de vida..." (1968, 233). Hilmy parece pensar a veces de la misma manera (por ejemplo, en el pasaje de 1987, 146 que cito más adelante) y todos los autores que tratan a la lista de juegos de lenguaje

agotable variedad de los juegos de lenguaje, que Wittgenstein afirma incondicionalmente, induce en muchos lectores el deseo de encontrar una clasificación de los mismos. En efecto, para diferenciar a dos de los sentidos más notorios de la expresión,[4] algunos comentaristas han introducido diferentes categorías clasificatorias, buscando allegarle los límites y la precisión de que 'juego de lenguaje' carece en la exposición original. Así es como ahora tenemos el juego de lenguaje 'natural' y el 'artificial' (Zabeeh 1971, 333-342 et passim); también llamado el juego que ocupa 'un lugar real de la práctica efectiva de cierto lenguaje' en contraste con el 'hipotético' o 'construido' (Hilmy 1987, 69-97 y 98-137); o el juego de lenguaje 'real' o 'existente' y el 'ideal' o 'inventado' (Ackermann 1988, 82-85), entre otras terminologías. El distingo en cuestión es ciertamente muy importante: pues la frase 'juego de lenguaje' designa, por una parte, ciertas configuraciones lingüísticas diseñadas por la vida y los usos normales de palabras y oraciones que son parte del lenguaje ordinario; estos complejos resultan parcialmente descriptibles por el filósofo que observa las operaciones efectivas que realizamos con nuestros signos. Por otra parte y con fines metodológicos,

---

en IF § 23 como una enumeración de formas de vida, incurren en la misma confusión. Valerse del juego de lenguaje de la religión o del de la química no constituyen por sí formas de vida en el vocabulario de Wittgenstein sino sólo ciertos modos de aquellos juegos pertenecen a determinadas formas de vida. 'Juego de lenguaje' y 'forma de vida' son, sin embargo, dos conceptos relacionados, principalmente porque la segunda es el contexto del lenguaje y la participación en juegos de lenguaje, lo que nos liga a la vida de la comunidad. Pero en Wittgenstein los dos conceptos están lejos de confluir o de confundirse, como sostienen ciertos comentarios. Lo que mantiene claramente divididas a estas nociones es el carácter activo de los juegos; la forma de vida, en cambio, es algo que mayormente se acepta, según Wittgenstein (IF § 226).

[4] Tres son las acepciones más importantes de la expresión 'juego de lenguaje', a saber, 1) una construcción de un lenguaje primitivo completo; 2) una unidad lingüística funcional perteneciente a un lenguaje natural; 3) el lenguaje conjunto que abarca a todas las varias actividades que Wittgenstein llama 'lingüísticas'.

el filósofo imagina juegos de lenguaje para contrastarlos con el gran juego del lenguaje, demasiado complejo para ser investigado directamente, con el que operamos en nuestra actividades cotidianas. Wittgenstein estima mucho la capacidad clarificadora de cualquier construcción que le permita comparar lo familiar y conocido con posibilidades que difieren de ello. Así es que uno de los usos de 'juego de lenguaje' queda reservado para los lenguajes primitivos y simplificados que sirven de términos de comparación. Otros contrastes entre juegos lingüísticos u operaciones con símbolos, como ser los que existen entre los usos simples y los complejos, los confusos y los perspicuos, los derivados y los primarios, por ejemplo, también pueden ser puestos en evidencia mediante la imaginación de juegos de lenguaje. Pero el sentido tanto de este distingo entre los juegos reales y los imaginarios como el de los otros usos de la expresión 'juego de lenguaje', depende de una cuestión más básica, la de la analogía entre el lenguaje y los juegos de la que deriva esta noción inventada por Wittgenstein. Es precisamente a partir de esta analogía que Wittgenstein establece la facticidad originaria de su campo de investigación: el juego de lenguaje es un fenómeno último (IF § 654) que no precisa ni de una fundamentación ni de una explicación sino que "está ahí como nuestra vida" (Certeza § 595). Por eso es que conviene concentrarse en la analogía de lenguaje y juegos antes de atender a clasificaciones que no ayudan mucho a entender la concepción básica.

La analogía entre el lenguaje y los juegos (en plural)[5] no se refiere sólo a los juegos establecidos, el de

[5] La expresión 'el lenguaje' quiere decir, declara Wittgenstein, los lenguajes que hemos aprendido: el alemán, el español, el inglés, el francés, etc. y los lenguajes especializados e inventados que forman parte de ellos, como el vocabulario de la botánica y la fraseología del tennis, por ejemplo. "Pues qué es 'el lenguaje' sino los lenguajes" (GF IX § 122). De manera que 'el lenguaje', en el uso wittgensteiniano, es un término colectivo (*ein Sammelname*: GF X § 137; cf. § 139) igual que 'los juegos'. "Los juegos son para nosotros *los* juegos de que hemos oído hablar, que podemos enumerar, y tal vez otros nuevos inventados por analogía con ellos..." (GF VI § 73).

damas o el ajedrez por ejemplo, y al lenguaje como sistema de signos de una comunidad, sino también y sobre todo *a las actividades humanas de jugar usando* signos lingüísticos y piezas de juego como ser figuras y aros, tableros y fichas, naipes y bolas, colores e insignias. Las similitudes y coincidencias entre *las dos actividades* son de primera importancia debido a que Wittgenstein investiga el lenguaje ordinario precisamente como una actividad entretejida con otras actividades. De los signos dice Wittgenstein que tienen significado no por sí mismos sino porque *los usamos*; y los juegos de lenguaje de la analogía que examinamos son los que efectivamente *jugamos* (*Sprachspiele spielen:* Pap §§ 371, 432) como parte de nuestras actividades habituales. Lo que más ha llamado la atención, sin embargo, son ciertos pasajes de las *Investigaciones filosóficas* en los que los juegos de lenguaje parecen ser, sobre todo, las partes extensas del lenguaje, las varias regiones o provincias de que consta el sistema total. Este carácter espacial que tienen en común las partes con el todo formado por ellas aparece, luego, como una justificación de que Wittgenstein use la expresión 'juego de lenguaje' para unas y para el otro. "A estos juegos [mediante los que los niños aprenden la lengua materna] los llamaré *'juegos de lenguaje'* y a veces hablaré también de un lenguaje primitivo como de un juego de lenguaje... Y también al todo, al lenguaje y a las actividades con las que está entretejido, los llamaré el 'juego de lenguaje'" (IF § 7). Muchos juegos diversos, unos junto a otros, forman un gran juego (IF § 23), en un sentido extenso,[6] similar al sugerido por la analogía del

---

[6] Característica de la interpretación 'geográfica' de los diversos juegos de lenguaje y de su relación con el lenguaje es la discusión que David Pears (1971) dedica al problema de la continuidad de la obra de Wittgenstein. En el *Tractatus* , dice Pears en el capítulo 5, que trata de la transición entre los períodos temprano y tardío de la obra, se establecen los límites del lenguaje dotado de sentido como fronteras 'externas' de un espacio lógico homogéneo. Cuando el lenguaje es dividido en juegos diferentes, en cambio, tenemos "una diversificación del espacio lógico" de un nuevo tipo; hay un cambio "del mapa constitutivo del espacio lógico". "Trazar los límites internos entre diferentes sectores del discurso

lenguaje con una ciudad: los varios barrios viejos y nuevos forman la ciudad en su conjunto, esto es, el lenguaje. Wittgenstein, que tiende a explicarse buscando la claridad sinóptica, el panorama en que cada cosa tiene su sitio para que la figura del todo resulte abarcable por los ojos de la cara, a menudo induce en el lector una representación visual de conceptos no visuales.

Pero la interpretación espacial de los diferentes juegos abarcados por el lenguaje tiene, entre otros, el inconveniente de que nos distrae de lo principal, que es el jugar mismo como práctica establecida, como conducta humana habitual, repetitiva (OFM III § 80). Wittgenstein señala que: "La expresión 'juego de lenguaje' debe servir aquí para destacar que el uso de un lenguaje es parte de una actividad, o de una forma de vida" (IF § 23). Y en muchas otras ocasiones insiste en lo mismo: "Nuestro juego de lenguaje es una extensión de la conducta primitiva. (Pues nuestro *juego de lenguaje* es conducta)..." (Pap § 545). "La forma fundamental del juego tiene que ser una en la que se actúa". "Lo esencial del juego de lenguaje es un método práctico (una manera de actuar), no una especulación o una cháchara" (C&E 404, 405). Los juegos en general y los de lenguaje en particular no consisten sino de "las acciones de jugarlos (*Spielhandlungen*) que se repiten en el tiempo" (Certeza § 519). Muy a menudo la analogía entre lenguaje y juegos es formulada por Wittgenstein mediante la comparación entre *el uso* del lenguaje y *la práctica* de un juego, esto es, como una analogía entre actividades. "Nuestro uso del lenguaje es como jugar un juego de acuerdo con las reglas" (LCam 32-35, 32).

---

fáctico es algo muy diferente que encerrar el conjunto dentro de una sola frontera exterior". "Lo que su nueva concepción presupone es que quienquiera que traspase los límites internos de los diferentes sectores del discurso fáctico aboca igualmente a un sinsentido", como le ocurre, según el *Tractatus*, al que traspasa los límites 'externos' del lenguaje. En el nuevo territorio "no existe ningún espacio intermedio entre los dos sectores [físico y psíquico] del discurso". Lo que implica esta conceptualización inadecuada de Pears es que cambiar de juego de lenguaje, cosa que hacemos continuamente, es lo mismo que caer en lo que el *Tractatus* define como sinsentido o *nonsense*. Véase D. Pears (1973, 135-150).

Explorando la comparación entre el lenguaje y los juegos podemos empezar por decir que el uso normal del lenguaje presupone, como los juegos que jugamos, haber sido entrenado en él, estar en posesión de la técnica correspondiente y coincidir con los demás en el modo de llevar a cabo la actividad o en sus reglas (LExP 287, 297). El aprendizaje de cualquier actividad ordenada es esforzado, requiere prestar atención sostenida a las explicaciones del entrenador, probarse y practicar exitosamente lo adquirido. "Primero viene el caso en que se aprenden las reglas. El sastre aprende cuán largo debe ser un abrigo y cuán anchas tienen que ser las mangas, etc. Aprende reglas, se lo ejercita tal como en la música se nos ejercita en la armonía y el contrapunto" (EPR 5). Con el aprendizaje y bastante práctica dirigida accedemos finalmente al ejercicio natural de la habilidad adquirida, ejercicio que difiere de varias maneras de la actividad vigilada, esforzada del neófito. Ni siquiera cuando el sastre respeta todas las reglas aprendidas puede ignorar el hecho obvio de que podría cambiarlas aquí y allá sin perder la técnica que domina. "Todos los grandes compositores escribieron de acuerdo con [las reglas de la armonía]... Puedes decir que cada compositor cambió las reglas, pero la variación fue muy pequeña; no todas las reglas cambiaron. La música seguía siendo buena de acuerdo con la mayoría de las reglas viejas" (EPR 6). Los músicos que ya saben componer no tienen que recitarse las reglas ni vigilar penosamente cada nota que usan. Trabajan, más bien, como si jugaran un juego que conocen desde hace mucho, con naturalidad, soltura y absoluta seguridad. La falta de dudas y vacilaciones pertenece a la lógica de las actividades de jugar y de usar un lenguaje, sostiene Wittgenstein (C&E 394-396, 402, 404; Certeza §§ 196, 392, 509, 511, 579). Esta libertad de impedimentos en la práctica de estas técnicas se la debo a que "desarrollo un sentimiento de las reglas. Las interpreto" (EPR 5). Aunque haya aprendido la sastrería por reglas, el ejercicio del oficio me ha desarrollado, entre otras cosas, el juicio que ejerzo al estimar la calidad de

un resultado de mi actividad, sin recordar las reglas del período de aprendizaje. Un buen sastre ya ha dejado atrás las reglas del oficio y por eso no hablará nunca de la corrección de un traje; no usará palabras, dice Wittgenstein, que presupongan que para hacerlo tuvo que repasar el proceso de aprender a hacerlo. Sólo dirá: "'Demasiado largo', 'Está bien'" (EPR 7-8), porque está expresando libremente su juicio entrenado y no aplicando reglas almacenadas en la memoria. Aplicará lo aprendido inmediatamente sin tener que buscarlo (Certeza §§ 510-511).

Estos ejemplos aclaran el sentido principal de la analogía entre las actividades lingüísticas y las lúdicas. Se trata de actividades que, aunque aprendidas con esfuerzo, a la larga se nos hacen tan naturales, fáciles y libres como la actividad de jugar los juegos que conocemos. El lenguaje y los juegos se parecen, primero que nada, por ser, en varios sentidos, actividades libres que llevamos a cabo sobre la base de un entrenamiento cuyas exigencias ya dominamos. Las reglas de la actividad habitual se han convertido, de forzosidades penosas, en habilidades que ejercemos con poco esfuerzo de memoria, de conciencia, de pensamiento, de concentración. Tanto de los juegos como del lenguaje se puede decir: "que a veces los practicamos automáticamente, otras consultando las reglas" (LCam 32-35, 32. Cf. OFPI § 817). Por eso, uno de los primeros pasajes de las *Investigaciones filosóficas* que examinan la analogía que estudiamos aclara su sentido contraponiendo esta comparación a cierta tendencia filosófica a ver en el lenguaje una actividad cuyo orden y dirección dependen de la forzosidad o necesidad de su desarrollo. Dice Wittgenstein: "En filosofía *comparamos* a menudo el uso de palabras con juegos, con cálculos de reglas fijas, pero no podemos decir que el que se vale del lenguaje *esté obligado a* (*müsse*) jugar tal juego" (IF § 81). Tenemos que decidirnos a participar en juegos y, como jugamos con otros, generalmente aplicamos las reglas que ellos también conocen y aplican pero sabemos que las podríamos variar, ya sea por

bromear o en serio, por aburrimiento o curiosidad de ver lo que pasa con el juego conocido.

De manera que no sólo no hay un jugar forzado sino que las reglas de los juegos y las del uso de la lengua ordinaria funcionan de otra manera que las de los cálculos.[7] Son menos rígidas y determinantes y están estrechamente ligadas al cambio, a la improvisación y las iniciativas imprevistas, a la invención de novedades, a interpretaciones divergentes; jugando se nos presenta la posibilidad de variar nuestra actividad, de inventar nuevas reglas, otros juegos.[8] Las actividades de calcular, en

---

[7] El concepto de cálculo sirve de término contrastante para el de juego de lenguaje en el período en el que Wittgenstein se separa críticamente de algunas de sus posiciones expuestas en el *Tractatus*. El uso que Wittgenstein le da en esta y otras funciones es extremadamente vago, habida cuenta que hay muchos tipos diversos de cálculos. El filósofo, también en este caso, se niega a convertir, mediante una definición estricta, una palabra ambigua y de sentido oscilante en un término técnico. La filosofía habla el lenguaje de la comunicación humana corriente sin enmendarlo. En particular, sobre el significado de 'cálculo' dice: "Ahora quiero tomar posición contra el punto de vista de que se puede determinar lo que es un cálculo. Un cálculo es tan bueno como otro. Un cálculo sólo puede ser descrito, no se puede exigir nada de él."—"La palabra 'cálculo' tiene otro significado: hay diversos cálculos tal como hay diversos catálogos de reglas. Con lo cual no quiero decir que hay diversas actividades de calcular (*Rechnungen*) sino que hay diversos tipos de cálculo (*Kalkülarten*). El concepto mismo de cálculo es polisémico" (W&CV 202).

[8] La libertad del hablante tiene varios aspectos complementarios: las actividades regladas implican diversas *decisiones espontáneas*, como, por ejemplo, la de tomar posición como quien ha entendido las reglas de cierta manera o la de hacerse derechamente un concepto de las mismas sin darse cuenta que tal comprensión es una manera de entender entre otras posibles (OFM VI § 24; cf. III § 27). Además, la soltura y la naturalidad del uso de la propia lengua le dan al que la usa el *sentimiento* de que su actividad es de carácter liberal. Por otro costado, la relativa indeterminación de las reglas, de los significados, etc. de los símbolos del lenguaje ordinario, le ofrecen la *oportunidad* de tomar iniciativas, inventar aplicaciones, variar reglas, etc. "Para comprobar el sentido de una oración yo tendría que conocer un procedimiento bien determinado, si es que la oración va a quedar verificada. El lenguaje ordinario oscila fuertemente en este respecto, mucho más que el lenguaje científico. Aquel ofrece una cierta libertad, y esto quiere decir lo siguiente: los

cambio, tienen un desarrollo estrictamente regular, en el que todo el mundo está de acuerdo y cuyo resultado correcto es profetizable sin peligro de equivocarse. El lenguaje se puede comparar con ambas cosas, con los juegos y con los cálculos, pero se trata de dos analogías diversas que ponen de relieve distintos aspectos del lenguaje.[9] Uno de los casos que Wittgenstein analiza para mostrar esta diferencia entre calcular y jugar, que él no había visto en su primera época, dice (IF § 81), consiste en preguntarse por el significado de la expresión 'la regla que alguien sigue' al hablar. Si se interroga al hablante es posible encontrarse con lo siguiente: "¿Qué pasa si la observación no permite detectar una regla con claridad y la pregunta que le hacemos tampoco suscita la aparición de ninguna? Pues [el hablante], interrogado por mí, me dio una explicación de lo que entiende por 'N' pero estaba dispuesto a retirar esta explicación y a cambiarla. ¿Cómo puedo determinar cuál es la regla de su juego? Ni él mismo la conoce. O, más bien: ¿qué puede querer decir aquí todavía la expresión 'la regla que él sigue'?" (IF § 82). Hay juegos y usos lingüísticos sin reglas, "lenguajes sin gramática" (ObV 144); la "irregularidad significativa" forma parte del lenguaje (ObV 71; cf. IF §§ 206-207, 564-568) pero no hay cálculos sin reglas. Aquí es donde se separan ambas analogías, que en un tiempo le parecieron una y la misma cosa a Wittgenstein.

El lenguaje y los juegos son actividades que llevamos a cabo en campos abiertos de posibilidades, en es-

---

símbolos de nuestro lenguaje cotidiano no están definidos unívocamente" (W&CV 47). Finalmente, la libertad del hablante habitual consiste en que lleva a cabo una actividad sin impedimentos: lo normal es hablar la propia lengua de corrido y sin vacilar (C&E 396-397, 399, 403-404; Certeza §§ 510-511).

[9] Muchos comentaristas de la obra de Wittgenstein creen que el concepto de juego de lenguaje desplaza al de cálculo en su filosofía; otros sostienen que el filósofo usa los dos al mismo tiempo después de 1929. No considero aquí las razones de unos y otros por ser ésta una discusión principalmente histórica que habría que decidir a la luz de documentos que no han sido publicados aún o que no me han resultado accesibles.

pacios por los cuales es posible moverse en diversas direcciones, proponerse varios fines y cambiar, una vez iniciada la marcha, la manera de seguir adelante. Lo que dominamos son técnicas de varia aplicación. Las posibilidades de acción: de proseguir como antes o de cambiar en cualquier momento de dirección en medio del juego, de acelerar o postergar el desenlace, de hacer valer o no cierto recurso extremo, no forman un conjunto bien definido sino que van surgiendo a medida que tomamos algunas de ellas y dejamos otras. Si alguien nos interroga, después de una jugada, por qué la preferimos a otras posibles es probable que podamos aducir razones o describir en qué pensamos al efectuarla. Pero como sabemos llevarla a cabo cuando resulta oportuna, no es siempre preciso reflexionar y tomar decisiones expresamente. Operar en un campo de posibilidades definido por algunas reglas y elementos característicos de la situación, ofrece, por una parte, la oportunidad de seguir adelante de la misma manera. Pero "cuando se le enseña al hombre a dar un paso se le proporciona con ello la posibilidad de recorrer cualquier trecho" (OF § 167). Por otra parte, también tenemos la posibilidad de variar la actividad, ya sea de modo mínimo, como por ejemplo, agregando una regla nueva a las ya establecidas, ya sea de manera importante, al punto de transformar la actividad conocida en otra relacionada con ella pero distinta. Tanto las actividades de seguir igual como las de pasar a hacer otra cosa admiten, por cierto, una gran variedad interna; Wittgenstein estudia numerosos ejemplos de ambos casos y sostiene que los dos tipos de actividad son difíciles de distinguir en los casos limítrofes. De manera que valerse de signos lingüísticos y jugar coinciden en tener, como actividades, ciertas reglas y condiciones preestablecidas, que aprendemos al comienzo, pero también un grado considerable de indeterminación, vaguedad y espacio abierto para la improvisación, la variación parcial o total y la invención. Este segundo aspecto suele aparecer cuando ya hemos practicado repetidamente el juego. Pero la posibilidad de inventar un

lenguaje — o un juego — pertenece a la gramática o a las reglas de uso de estas palabras, dice Wittgenstein (IF § 492).

Hemos destacado que hablar y jugar coinciden en su condición de actividades libres a pesar de que Wittgenstein no habla a menudo de libertad.[10] Pero a veces dice, refiriéndose específicamente a maneras de hacer habituales que se atienen a reglas, que no podemos prescindir del concepto de libertad mientras no renunciemos al de necesidad o no lo convirtamos en un pleonasmo (LFM39, 242). En las actividades ordenadas por reglas la libertad y el orden correcto son perfectamente compatibles: "La gramática le da al lenguaje el grado de libertad necesario" (OF § 38 p. 74; cf. CAM 42;

[10] Tenemos, sin embargo, las notas de unas lecciones dedicadas a la libertad de la voluntad y ofrecidas en Cambridge probablemente en 1939. Un estudiante fue autorizado por el filósofo a tomarlas durante las clases (*Lectures on Freedom of the Will* en PO 427-444). El mismo tema figura brevemente también en LCam39, 242. A pesar de su relativa reticencia frente a la cuestión de la libertad, Wittgenstein hace declaraciones inequívocas y hasta extremas que envuelven una afirmación de la libertad del hablante o usuario de símbolos. Mencionamos en seguida algunas de éstas como ejemplos: "Lo nuevo, espontáneo, 'específico' es siempre un juego de lenguaje" (IF II xi, p. 570). "Nunca vas más allá de lo que has decidido tú mismo; siempre puedes seguir adelante de innumerables maneras diferentes" (LFM39, 145; OFM VI §§ 7, 24). "Puedo darte las reglas para mover las piezas del ajedrez sin decirte que debes detenerte en el borde del tablero. Si se presenta el caso que alguien quiere hacer saltar una pieza fuera del tablero, podemos decir: 'No, eso no está permitido'. Pero esto no quiere decir que antes las reglas fuesen falsas o estuviesen incompletas. Recuerda lo que dijimos sobre el contar. Tal como uno tiene la libertad de seguir contando como uno quiere, así puede también interpretar la regla tanto de manera que se pueda saltar fuera del tablero como de modo que eso no se pueda hacer"(LFM39, 210-211). Tenemos plena libertad para fijarles la extensión a los conceptos que usamos: "Querer trazar definitivamente los límites [de los conceptos de número o de oración] aquí o en otra parte está a nuestra libre disposición" (GF VI § 70; cf. §§ 73, 80). "Es del todo imposible que yo hable de un término [o agotamiento] de la posibilidad" (GF Apéndice 10, p. 282). "Y se puede decir que la licencia para jugar juegos de lenguaje con números cardinales no tiene término. Esto se le diría, acaso, a alguien a quien le enseñamos nuestro lenguaje y nuestros juegos de lenguaje" (OFM II § 27).

Pap § 441; GF VI §§ 80-81; LFM39, 210-211). "La multiplicidad del lenguaje está dada por la gramática. Una proposición debe tener la misma multiplicidad que el hecho que expresa: debe tener el mismo grado de libertad. Tenemos que ser capaces de hacer con el lenguaje tanto como de hecho puede ocurrir. La gramática nos deja hacer ciertas cosas con el lenguaje, otras no; fija el grado de libertad" (LCam30-32, 8; cf. 41). Las reglas presuponen, por ejemplo, la libertad de elección allí donde no mandan ni prohiben (*"sie laßen die Wahl offen"* —dejan libre elección—: OFM V § 19). "Me decido a considerar las cosas de *esta* manera. Y también, en consecuencia, a actuar así" (OFM VI § 7). Hablando de colores, por ejemplo, operamos con las posibilidades que las reglas de este juego de lenguaje nos ofrece. "En el espacio de los colores opero con mis representaciones y hago con ellas lo que sería posible hacer con los colores. Y el sentido de mis palabras proviene de que ellas reflejan de modo más o menos completo las operaciones de la representación. Tal como con la notación musical, que se puede usar para describir una pieza de música pero que *no* indica, por ejemplo, la fuerza de cada tono" (OF § 38 pp. 73-74). Wittgenstein siempre combate las opiniones según las que nuestra conducta lingüística estaría sometida a supuestas necesidades ineluctables de carácter causal u ontológico pero nunca intenta describir expresamente la libertad cuyo sitio y función está defendiendo de las supersticiones deterministas.[11] Hablar sobre la libertad, que es de esas cosas que se expresan solas desde sí mismas o se muestran, sólo serviría para engendrar malentendidos. Pero el concepto de la actividad libre que llevamos a cabo espontáneamente, con naturalidad, confianza y agilidad impremeditada, desempeña varias funciones de primera importancia en sus investigaciones del lenguaje ordinario y es principalmente por este lado de su esponta-

[11] "En el lenguaje no hay más correlato de una necesidad natural que el de una regla arbitraria. Ella es lo único de tal necesidad que se puede obtener de una oración" (GF X § 133; cf. OFM IV § 23).

neidad, libertad y naturalidad que el uso de un lenguaje se parece a las conductas lúdicas.

Las actividades humanas guiadas por reglas son de muchas clases; hay las que podemos llevar a cabo de manera automática y hasta inconscientemente, como contar de 1 a 10, y las que requieren atención, memoria, vigilancia estrecha de cada paso y continua corrección de lo hecho, como la de escribir un libro. Nuestro entendimiento y capacidad de juzgar están envueltos en todas estas actividades pero no siempre de la misma manera. Las investigaciones de Wittgenstein sobre las actividades ordenadas o reglamentadas (IF §§ 134-242) tienen un aspecto polémico destinado a destruir algunos de los muchos prejuicios que tenemos sobre la materia. Una actividad que se desarrolla de acuerdo con un orden inteligente no depende siempre de una representación capaz de anticipar el orden total, ni de la conciencia del agente que la lleva a cabo, ni de que todos sus aspectos estén sujetos a las reglas de un reglamento completo que exime al que lo aplica de tener que pensar. Actuar regular y ordenadamente en dirección de un fin siempre implica inteligencia, pensamiento y juicio: ya sea durante el proceso de aprender a hacerlo; o durante la actividad; o cuando es preciso explicarle el procedimiento a otra persona; o al decidir si el proceso se desarrolló de acuerdo con las reglas establecidas y reconocidas o si su desenvolvimiento entraña cambios de la convención; o al juzgar si el resultado de la actividad es correcto o incorrecto. A pesar de la variedad de las acciones que se llevan a cabo según reglas, el análisis de Wittgenstein excluye de manera convincente que la actividad racional y ordenada sea lo mismo que entregarse el agente a un proceso que avanza de suyo en una dirección predeterminada por las reglas o por los signos que maneja. Nunca pueden faltar ni la decisión del agente de aplicar cierta técnica ni la actividad de juzgar las circunstancias en que se desarrolla la práctica ni la apreciación de su curso y resultado. Nunca pueden faltar el entendimiento capaz de juzgar la oportunidad, la acción que viene al caso, el fin en que culminará la actividad, las reglas que aseguran el desarrollo conveniente, etc. Cuando, siguien-

do la regla $\left|\begin{array}{c} x \\ x^2 \\ x^3 \end{array}\right|$, "escribo '16' debajo de '4', podría parecer que aquí estuviera implicada una causalidad no hipotética sino percibida inmediatamente (vivida).—(Confusión de 'razón' (*Grund*) y 'causa' (*Ursache*)" (GF § 61).

El orden y las reglas de que depende este tipo de actividad como son el uso de lenguaje y los juegos, surgen, más bien, para el que las lleva a cabo habitualmente, a lo largo del desenvolvimiento temporal efectivo de la acción. Por eso, el agente tiene que estar despierto y en posesión de sus facultades, estimando, evaluando, juzgando.[12] ¿Podría una regla que establezca cómo aplicar otra regla eximirnos de pensar y de juzgar mientras llevamos a cabo las conductas regulares de hablar o de jugar?, pregunta Wittgenstein retóricamente (IF §§ 84-85). La respuesta tiene que ser negativa por dos razones principales. La regla de una regla también tiene que ser entendida y conocida por el que habrá de decidir si la aplica o no, si la aplicará de cierta manera en ciertos casos y de otra en otros. Además, la regla de uso de una regla no deja cesante al entendimiento debido a que siempre las posibilidades disponibles de variación, improvisación, invención y continuación o suspensión de nuestra actividad no sólo son muchas en un mundo cambiante y vario sino cada una se puede entender de diversas maneras (IF § 86). "Cuando contemplamos el empleo efectivo de una palabra lo que vemos es algo fluctuante" (GF III § 36). Se puede afirmar categóricamente que no hay ningún 'reglamento ideal' o completo, como lo llama Wittgenstein (Pap §§ 440-441), del que dependa el proceso entero de la conducta inteligente y circunspecta. "El reglamento del tránsito en las calles permite y prohibe ciertas conductas de los conductores y peatones. Pero no pretende dirigir to-

---

[12] "Podemos usar la palabra 'planta' de una manera imposible de malentender, pero se pueden construir innumerables casos limítrofes en los cuales sería preciso hacer primero una decisión acerca de si algo cae todavía bajo el concepto 'planta'. ¿Pero, es que por esta razón todas las demás acepciones de la palabra quedan afectadas de una inseguridad que permita decir que usamos la palabra sin comprenderla?" (GF VI § 73).

dos sus movimientos mediante prescripciones. Y sería absurdo hablar de una reglamentación 'ideal' del tránsito refiriéndose a la que tratara de lograrlo. Para empezar no sabríamos ni siquiera qué pensar sobre tal ideal. Si alguien quiere hacer más estricta la reglamentación del tránsito en algunos puntos ello no quiere decir que desea acercarse a un ideal como el descrito."

Pocos pasajes referentes a la analogía entre el lenguaje y los juegos destacan tanto los aspectos de la improvisación y la espontaneidad, la iniciativa y la invención, la flexibilidad y la adaptabilidad que caracterizan a ambos tipos de actividad, como el que cito en seguida. El parágrafo de las *Investigaciones filosóficas* que lo precede (IF § 82) se refiere a oportunidades en que hablamos sin que sea posible establecer las reglas de tal actividad. En seguida dice Wittgenstein:

> *En este caso, ¿no nos enciende una luz la analogía del lenguaje con el juego? Pues para nosotros resulta fácil pensar que personas que se entretienen jugando con una pelota en un prado comiencen a jugar diversos juegos conocidos; que algunos de estos no los jueguen hasta terminarlos y que, en medio de ellos, los jugadores lancen la pelota a lo alto sin plan de ninguna especie, sino, bromeando entre ellos, se lancen la pelota unos a otros, persiguiéndose con ella, etc. Y entonces alguien dice: Todo el tiempo esta gente ha estado jugando cierto juego de pelota y efectuando por eso cada jugada de acuerdo con determinadas reglas.— ¿No existe también el caso en que jugamos y 'make up the rules as we go along'?*[13] *Sí, también existe el caso en que cambiamos las reglas* as we go along.
>
> (IF § 83)[14]

[13] En inglés en el original; quiere decir: 'inventamos las reglas a medida que avanzamos'.

[14] Norman Malcolm (1962, 62) sugiere que es posible que precisamente pasando junto a una cancha en que se jugaba fútbol se le haya ocurrido al filósofo la analogía contrastante entre lenguaje y juegos.

Los intérpretes que reflexionan sobre la comparación wittgensteiniana entre el uso de un lenguaje y el comportamiento lúdico insisten, con toda razón, en que la analogía entre estas actividades depende de modo importante del hecho que ambas tienen reglas.[15] Pero rara vez los comentarios hacen justicia a la manera de pensar de Wittgenstein sobre esta coincidencia entre juegos y lenguaje;[16] pues para el filósofo ésta de las reglas es, más que una afirmación o doctrina, un problema, una pregunta, el foco de múltiples investigaciones especiales destinadas a aclarar la medida en que jugar y hablar dependen de reglas en contraste con la medida en que no dependen de ellas sino del entendimiento y el juicio entrenados del que juega o se vale de signos establecidos. Pues la función de las reglas que forman parte de una actividad ordenada habitual está lejos de ser obvia, simple de ver u homogénea para todos los casos. Los dos tipos de actividad, lingüística y lúdica, presuponen reglas pero muchos aspectos de estas actividades no están reglamentados; nadie ve todas las posibilidades de acción definidas por un conjunto de reglas; no siempre se aprenden sus técnicas mediante reglas y a menudo se las lleva a cabo habiendo olvidado las reglas que aprendimos y practicamos. "¿Qué es lo que llamo 'la regla de acuerdo con la que [el hablante] procede'?" (IF § 82). ¿Se trata de una hipótesis que explica satisfactoriamente su uso de palabras? ¿De una predicción que me permite saber de antemano cómo se conducirá? ¿O de la representación que él consulta mientras se vale de los signos que forman parte de la actividad? ¿O de la regla que el agente menciona cuando le pedimos que justifique su manera de proceder? ¿Qué quiere decir 'conocer' las re-

---

[15] Por ejemplo, Garth Hallett (1977, 68-73, 192.).

[16] Derek Bolton (1979) constituye, a mi parecer, una notable excepción entre los intérpretes de este aspecto de la obra de Wittgenstein. El capítulo 4 de su libro (pp. 136-170) se refiere a la cuestión de las reglas como Wittgenstein la trata en las *Investigaciones filosóficas* y ofrece una explicación penetrante, muy instructiva y no dogmática del asunto.

glas del ajedrez o de la acentuación de las palabras en castellano? ¿Pensarlas mientras se juega o se escribe? ¿Recordarlas, representárselas, poder recitarlas en alta voz, ser capaz de enseñarlas a otro? (IF §§ 133-155) ¿Cómo describir la conducta que se deja guiar por reglas? (IF § 199).

Uno de los obstáculos más obvios por los cuales el comportamiento regulado resulta difícil de clarificar consiste en que nos imaginamos que si una conducta está reglamentada no puede ser, al mismo tiempo libre, espontánea, natural y fácil de llevar a cabo. Este es un prejuicio poderoso. Las acciones reguladas parece que tuvieran que efectuarse de modo más o menos mecánico, desenvolverse rígidamente siempre de la misma manera, estar controladas estrictamente por sus reglas en todos sus aspectos. Wittgenstein confiesa haberse equivocado de este modo en su juventud: haber creído que el lenguaje se parecía, sobre todo, a un cálculo con reglas fijas, estrictas. Pero no se puede decir, sostiene más tarde, que quien usa el lenguaje *tenga* que valerse así de él, esté obligado a jugar el juego lingüístico de esta misma manera (IF § 81). Las reglas nos conducen indicándonos cómo hacer para lograr lo que intentamos, pero no nos fuerzan. Si no hay alguien que tenga la intención de tocar cierta partitura, la regla general de su ejecución correcta no está en ninguna parte ni gobierna nada. "Tiene que ser posible dejarse guiar por el lenguaje. ¿De qué manera? Tal como nos guían las negras y las corcheas de una partitura musical. Uno es guiado por la posición de la corchea... No es lo mismo que ser guiado mecánicamente, como, por ejemplo, por una pianola... Pero estamos acostumbrados a ver a las máquinas como la expresión de una regla del movimiento." (LCam 30-32, 39-40; cf. IF §§ 156-157; 193-194).

Contra aquella imagen prejuiciosa de la actividad regular conviene recordar que hay muchas clases de reglas que, según los varios contextos, desempeñan funciones muy diversas (IF §§ 53-54). Por ejemplo, Wittgenstein reitera en varias ocasiones el siguiente distingo: una

cosa son las reglas de la buena cocina y otra distinta, las del lenguaje. Cuando una actividad regulada tiene un fin bien determinado, sus reglas pueden tener el papel de asegurar la producción de ese fin; pero cuando la actividad carece de un sólo propósito exclusivo, o mejor, tiene muchos fines diversos posibles, las reglas de este otro tipo de actividad tienen en ella una función diferente. Es esta segunda función la que se parece al papel de las reglas que tienen los juegos. La diferencia entre estas dos clases de reglas reside en el grado de libertad, o, si se quiere, de arbitrariedad, que ellas conceden al agente en el segundo caso, pero no en el primero. En una ocasión Wittgenstein usa este distingo para exhibir la ambigüedad de la frase 'inventar un lenguaje'. "Inventar un lenguaje podría querer decir inventar, sobre la base de leyes naturales (o en consonancia con ellas), un artefacto para un fin determinado. Pero [la frase] también tiene otro sentido que es análogo a aquel en que hablamos de la invención de un juego" (IF § 492). Esta distinción de carácter kantiano, entre una actividad servil o técnica y una en la que el juego de las posibilidades disponibles compromete una decisión de la voluntad, que ha de resolverse por cierto curso de acción en desmedro de otros, y también compromete al entendimiento, al juicio y a la interpretación del agente, se refiere inequívocamente a la condición de libertad en que coinciden el uso de lenguaje y los juegos. Esta diferencia entre conductas determinadas por un fin y actividades en las que hay que optar continuamente entre posibilidades y reconsiderar el propósito que se persigue, es importante para la descripción de usos lingüísticos. Es probable que la insistencia de Wittgenstein en que reconozcamos la diversidad de los fines que persiguen las conductas lingüísticas se explique por su interés en establecer aquel distingo.[17] "'Lenguaje' es una palabra como 'teclado'. Hay máquinas que tienen un teclado. Me podría intere-

[17] IF §§ 7, 23-24, 61, 304, 363, 495-497, 501, II v, p. 498; GF §§ 75-76, 83, 137, 139-140, etc.

sar, por las razones que fuera, en las formas de los teclados (de los que están en uso y también de otros, sólo imaginados por mí). E inventar un teclado podría significar inventar algo que tuviera el efecto deseado; pero también significar la concepción de formas nuevas, que se parecen de muchas maneras a las viejas" (GF § 139). En otro lugar, hablando del uso de signos matemáticos, un juego de lenguaje entre los demás (OFM II § 27; V §§ 2, 7; VII § 4), dice Wittgenstein: "¿No sería raro decir de un niño que ya sabe hacer miles y miles de multiplicaciones (queriendo decir que ya es capaz de operar en el espacio ilimitado de los números)? Y, sin embargo, esta manera de expresarse puede considerarse como extremadamente modesta ya que sólo se dice 'miles y miles' en vez de 'infinitas'" (OFM V § 5).

No tenemos claridad sobre las varias funciones de las reglas en el lenguaje: incluso la persona a la que acabamos de enseñar una técnica sencilla y de formularle expresamente las reglas de las que depende su aplicación correcta puede sorprendernos descubriendo posibilidades de uso en las que no habíamos pensado. Pues lo que los conjuntos de reglas lingüísticas definen es un campo de operaciones posibles que es limitado pero en el que todo el tiempo se pueden inventar combinaciones nuevas. "Formulo las reglas de un juego. El otro hace una jugada que corresponde perfectamente a las reglas que le di pero cuya posibilidad yo no había previsto; esta jugada perturba el juego como yo quería que se jugara ...—La regla me conduce, pues, a algo de lo que digo: 'No había esperado esta figura; siempre me represento una solución de *esta* clase...'" (Pap § 293). Por eso Wittgenstein puede contrastar el saber que tenemos de los hechos naturales con nuestra posición frente a nuestras propias actividades lingüísticas. Sabemos que el agua hierve en ciertas condiciones de las que tenemos sobrada experiencia. Podemos aducir innumerables casos en que lo hemos comprobado y aunque esto no garantiza que en el futuro seguirá ocurriendo igual, la experiencia pasada nos permite justificar racionalmente

el conocimiento. Con los juegos de lenguaje nuestra relación es diferente. Tales juegos son formas cambiantes de nuestra propia conducta que, en cada ocasión reiteramos o decidimos cambiar o abandonar. "Debes pensar que el juego de lenguaje es, por decir así, imprevisible. Quiero decir, no tiene fundamento. No es racional ni irracional.— Está ahí, como nuestra vida." (Certeza § 559).

La manera, entonces, en que se parecen las reglas del lenguaje a las reglas de los juegos, de acuerdo con las investigaciones de Wittgenstein, es que, en ambos casos, la iniciativa de actuar de acuerdo con ciertas reglas en determinadas circunstancias procede de una comprensión conjunta de la situación, de los fines de la actividad y de lo que podemos hacer para lograrlos. No necesitamos reglas de aplicación de nuestras reglas prácticas o lúdicas porque sabemos como y cuando usarlas. Las técnicas en que estamos bien entrenados nos permiten proceder inmediatamente a partir del juicio que nos merece la circunstancia y la apreciación de nuestras posibilidades de intervención en ella. Aunque una regla tiene que ser entendida de cierta manera, no tenemos necesidad de pensar expresamente para adecuar nuestra conducta a ella. A fuerza de práctica tenemos disponible para las conductas ordinarias y que se repiten algo como un patrón muscular y un impulso a seguirlo sin mucha reflexión. No buscamos las conductas adecuadas más que en los casos dudosos; en los demás, improvisamos o nos deslizamos por los caminos probados, tanto en el lenguaje como en el juego. Si alguien interrumpe estas actividades y pregunta por la causa o la razón por la que las llevamos a cabo de la manera en que lo hacemos, no siempre podemos responder de modo formalmente completo y correcto. 'Siempre se ha hecho así', no establece ni una causa ni una razón; no es una respuesta a la pregunta porque el agente adoptó cursos de acción en vista de lo que quiere, sabe y puede hacer y no por causas o razones. Los patrones de conducta de este tipo no son fijos o rígidos sino que se adaptan continuamente a sus contextos y a los propósitos cambiantes del

que juega o habla. A pesar de esta labilidad y modificabilidad, las personas rara vez se ven asaltadas por las dudas acerca de cómo seguir adelante (Certeza § 392). Los juegos y los usos establecidos de la lengua son actividades recurrentes, que se repiten muchas veces: dar las gracias, pedir ayuda, pagar las cuentas, consultar la guía telefónica, averiguar la ortografía de una palabra son a la vez tareas prácticas, cursos de acción ya recorridos (Certeza 519; OFM III § 80; VI § 21) y juegos de lenguaje confiables en el sentido de Wittgenstein.

A la libre *actividad* lingüística y lúdica hay que agregar el rasgo liberal de la autonomía objetiva tanto de los juegos como del lenguaje, entendidos ahora como sistemas de los signos familiares que usamos y comprendemos y de los objetos que forman parte de nuestros juegos. El lenguaje no copia a las cosas reales ni repite la estructura del mundo (IF §§ 291-292); los juegos de lenguaje tienen, como los otros juegos, un sentido interno que depende de las relaciones entre sus partes y de sus reglas características. "La conexión entre 'lenguaje y realidad' la establecen las explicaciones de palabras que forman parte de la enseñanza de un lenguaje; de tal manera que el lenguaje quede cerrado sobre sí, sea autónomo"(GF § 55; cf. § 56). En la autonomía del lenguaje se pone de manifiesto indirectamente la capacidad de iniciativa de sus inventores y usuarios: "A propósito del carácter no imitativo del lenguaje se da a conocer la espontaneidad humana" (Wuchterl 1969, 144). Además, debido a la autonomía del lenguaje, entender una oración es como entender una obra musical (IF § 527), que apreciamos en sí, sin compararla con nada externo pues tales obras no se ofrecen sino a sí mismas. Hablando de los juegos señala Freud en el ensayo "La relación del poeta con los sueños diurnos" que, ya sea que los niños jueguen solos o en grupos, "forman en sus mentes un mundo cerrado para los propósitos del juego". Wittgenstein dice de esta autosuficiencia o autonomía en que coinciden los juegos y los lenguajes: "Los juegos no limitan con los no-juegos"; sus límites son internos, como los del len-

guaje (W&CV 132; cf. 103-105; Pap § 320). Se gana y se pierde *en* el juego, no fuera o al lado de él (Pap § 165). De manera comparable, todo sentido está *en* el modo como las partes del lenguaje hacen juego unas con otras: *Alles ist im Wortspiel.*

La autonomía del lenguaje y la de los juegos está relacionada, como Wittgenstein la entiende, por un lado con la relativa arbitrariedad de estas instituciones que, aunque libremente inventadas, no fueron establecidas para servir fines determinados (IF §§ 304, 501). "¿Porqué no llamo arbitrarias a las reglas de la cocina y porqué me siento tentado a llamar arbitrarias a las reglas de la gramática? Porque 'cocinar' está definido por su fin mientras que 'hablar' no lo está. Esta es la razón por la cual el uso de lenguaje es, en cierto sentido, autónomo, mientras que cocinar y lavar no lo son" (Pap § 320). Por otro lado, la autonomía del lenguaje y de los juegos de lenguaje tiene, en la obra de Wittgenstein, un lazo estrecho con el método descriptivo de relaciones internas entre conceptos que el filósofo adopta en sus investigaciones. En esta dirección se podría decir que la 'autonomía del lenguaje' es, además de un rasgo de la cosa, también una exigencia metódica de la investigación filosófica como Wittgenstein la concibe. En seguida me refiero brevemente a estos dos aspectos complementarios de la autonomía del lenguaje.

Los lenguajes se desarrollan históricamente en el seno de la vida humana en este planeta: los juegos de lenguaje son formas posteriores de conductas y reacciones humanas (Pap § 545) más o menos espontáneas, que reflejan sensaciones, necesidades y costumbres, las regularidades de la naturaleza y otros factores azarosos. El lenguaje se usa con muchos propósitos diversos y también sin propósito alguno; aunque inventado y continuamente reinventado, no sirve a un sólo fin determinado (IF §§ 6, 8, 10). No es sólo y exclusivamente un medio de comunicación, ni de expresión; no es siempre utilitario ni tampoco siempre poético o gratuito, aunque es capaz de prestar todos estos y muchos otros servicios. Su va-

riedad es irreductible, también relativamente a las funciones que llena en la vida cotidiana. Es como los juegos cuya diversidad impide, sostiene Wittgenstein, formar un concepto cerrado y estable de ellos. Los lenguajes y los juegos coinciden, por lo demás, en que no copian ni imitan realidades preexistentes: son invenciones libres que, por alguna razón fueron adoptadas por la comunidad que las estableció como instituciones suyas que se trasmiten mediante el aprendizaje y la práctica regular.

Pero el sentido de la autonomía en que coinciden los lenguajes y los juegos depende también de los procedimientos metódicos inventados por Wittgenstein para investigar usos de lenguaje. La autonomía respecto de la realidad de las cosas naturales o del curso del mundo, el carácter separado y entero de los lenguajes y de los juegos, se afirma y completa con la decisión de tratarlos como fenómenos primitivos,[18] como ocurre en el programa filosófico de Wittgenstein. Los objetos de esta investigación poseen en sí mismos todo lo que importa al programa de clarificarlos: no es preciso coleccionar datos sobre ellos, derivarlos de antecedentes remotos o conectarlos con consecuencias futuras. Debemos tratar a los juegos de lenguaje, recomienda Wittgenstein, como manifestaciones primitivas, últimas (IF § 656). Aplicando correctamente las reglas dentro del juego el hablante da un paso que no se puede derivar de nada previo, ni de influencias externas ni de actividades internas. "¿Porqué pides explicaciones? Una vez que las recibas te encontrarás de nuevo frente a algo final. Las explicaciones no te pueden conducir más allá de donde te encuentras ahora" (Pap § 315). No debemos hacer hipótesis sobre los juegos de lenguaje, que son constitutivos sin mediaciones, ni buscarles causas o antecedentes sino atenernos a lo manifiesto. "Deberíamos decir: *este es el juego de lenguaje que se juega*" (IF § 654; cf. 655). Wittgenstein habla imperativamente cuando establece los procedimien-

[18] *Urphänomene* son manifestaciones últimas que la investigación describe pero no explica ni deriva de condiciones anteriores o más básicas: IF § 654; ObC §§ 229-230, 221; W&CV 45, 63; Certeza § 411.

tos metódicos de la investigación que se trata de llevar a cabo. No hay nada detrás del lenguaje que sirva para explicar las funciones significativas de que es capaz y que la filosofía busca describir sinópticamente para ganar la claridad que nos falta. El método cuenta, pues, con la autonomía del lenguaje, esto es, con la posibilidad de investigarlo en sus propios términos, internamente o en su lógica. "No digo, como los psicólogos 'gestaltistas', que la *impresión de blanco* se genere de esta o la otra manera. Pues la pregunta es, precisamente: ¿Qué es la impresión de blanco? ¿Cuál es el significado de esta expresión, la lógica del concepto?" (ObC § 39).

Es la intención de clarificar los conceptos, cuya existencia, significado, funciones y posibilidades de aplicación son enteramente intralingüísticos, la que justifica y exige el método que se funda sobre la autonomía radical del lenguaje y la respeta. El filósofo que estudia el uso de lenguaje no consulta con las cosas a las que éste se refiere sino que observa los diversos juegos de las palabras y de las oraciones que se usan para referirse a aquellas cosas. De manera que también la actividad del filósofo y no sólo la del usuario cotidiano, el lugar en que aquel pone su atención, confirman la importancia y la riqueza de la analogía del lenguaje con los juegos.

Desgraciadamente las consideraciones de Wittgenstein sobre la autonomía del lenguaje y de los juegos pueden dar lugar a una serie de malentendidos.[19] ¿Qué quiere decir 'autonomía' si una de las principales funciones del lenguaje consiste en referirse a las cosas, en trasmi-

---

[19] Entre tales malentendidos, que son de muchas clases, se encuentran algunos que no provienen de los planteamientos del filósofo sino de acercarse a la obra de Wittgenstein con un vocabulario completamente ajeno, del que derivan exigencias inconmensurables con las tareas que el filósofo se propuso. Por ejemplo, O. Hanfling (1989, cap. 6) plantea el problema de la objetividad de los juegos de lenguaje, midiendo lo que Wittgenstein dice a partir de los 'ismos' (realismo, convencionalismo, pluralismo etc.) de la filosofía contemporánea. El método interpretativo que se separa tanto de la obra filosófica que se trata de entender la coloca bajo una luz tan equívoca que al final corre el peligro de no ofrecer más que malentendidos sobre ella.

tir información sobre ellas, en expresar lo que sabemos y en comunicarnos con otros a propósito de ellas y del mundo? A primera vista parece aceptable decir de los juegos que son autónomos en el sentido de Wittgenstein, pero no decirlo del lenguaje. Los juegos, en cuanto productos de una imaginación irresponsable, a los que alguien como Freud, por ejemplo, oponía, junto con otros productos de la imaginación, al llamado 'principio de realidad', bien pueden ser inventados y jugados a espaldas del mundo; pero esto parece no valer para el lenguaje, que trata siempre de las cosas existentes. Este planteamiento crítico, blandido a veces contra Wittgenstein, proviene de un malentendido y carece de aplicación a su obra. Wittgenstein siempre reconoció que el lenguaje trata del mundo y sólo de él: "El lenguaje sólo dice [al mundo] y no puede decirlo más que a él". "No se puede concebir un lenguaje que no represente a este mundo" (OF V § 47; cf. VI § 58).

¿Cómo entender, entonces, la autonomía que se le atribuye al lenguaje y de qué depende que se la pueda comparar con la autonomía de los juegos? Pienso que la respuesta a esta pregunta es la siguiente: el lenguaje se refiere, efectivamente, a las cosas que son y sólo a ellas. Es, por ejemplo, a diferencia de los juegos, capaz de verdad y de error. Pero esta posibilidad suya y, en general, su carácter significativo e intencional, le viene al lenguaje de que la actividad práctica de los hombres es siempre al mismo tiempo también una actividad simbólica, un conjunto de operaciones regulares con signos que adquieren una vida propia en medio de las actividades de la comunidad humana que se vale de un lenguaje. La prolongación lingüística de nuestra conducta compromete no tanto nuestras manos capaces de coger, amasar, cortar, como a nuestro entendimiento. Las operaciones con signos presuponen que los entendemos a ellos y también a las circunstancias en que cabe usarlos con sentido, y otras cosas por el estilo. Entre una orden y su ejecución, por ejemplo, hay que entender, dice Wittgenstein (IF §§ 431-433). La orden no precisa ser una representa-

ción pictórica de la acción ordenada sino una operación con los signos establecidos para ser usados imperativamente cuando viene al caso.

Tampoco las oraciones descriptivas dependen de la imitación de las cosas descritas. El entendimiento y el juicio no se adaptan a la realidad imitándola o reproduciéndola sino que la piensan mediante sus operaciones, que son inventivas, creativas también cuando tienen la intención de describir fielmente o de mencionar lo que hay. "¿Cómo reconozco que este color es el rojo? Una respuesta sería: 'Aprendí español'" (IF § 381; cf. 102). Lo que Wittgenstein llama la autonomía del lenguaje y compara con la de los juegos, se refiere a que la posesión de un idioma nos abre acceso a la esfera de las posibilidades propias de las técnicas simbólicas que dominamos, de las reglas de uso, de las formas en que combinamos y separamos signos y de las configuraciones lingüísticas que los hombres han establecido a lo largo del tiempo. *"Die Zeichen können verwendet werden wie im Spiel"* ("Los signos pueden ser usados como en el juego": W&CV 105). Es el lenguaje en este sentido lógico-gramatical el que, lejos de ser una copia o reflejo de las cosas se revela como producto de invenciones y decisiones, de preferencias e ideas más o menos arbitrarias, que no se dejan ni fundar ni explicar en términos de las realidades a las que, sin embargo, infaliblemente se refieren. Nuestro lenguaje difiere de los espejos, que sólo devuelven lo que se asoma a ellos; pues aunque las palabras a veces sugieren las cosas de que se habla, no lo hacen siempre. En cambio, *dejan ver* algo indirecto, sus propias formas de organizarse y articularse, sus modos de representar los asuntos de que tratan sus complejos y sistemas. Prestando atención a los modos y operaciones del lenguaje, como hace el filósofo, llegamos a comprender nuestras reacciones frente a las cosas de que hablamos, las conductas que la naturaleza ha suscitado en nosotros, las invenciones a que nos han provocado sus caracteres generales y el curso del mundo. El lenguaje, como los juegos, es una invención humana colectiva que, significando al mundo

de que trata, exhibe oblicuamente también a los inventores de los signos mediante los cuales se refiere a él.

En el tiempo en que Wittgenstein introduce en su obra el concepto de juego de lenguaje, discute en varias ocasiones[20] la comparación que otros autores han solido hacer entre las matemáticas y los juegos, en particular el ajedrez. Estas reflexiones, que concluyen afirmando tanto la existencia de aquella analogía tradicional como su utilidad metódica, parecen ser el terreno del que surge la analogía entre el lenguaje y los juegos. Resulta instructivo detenerse por un momento en las observaciones que formula Wittgenstein sobre la comparación que él encuentra en la filosofía de las matemáticas. Wittgenstein mismo no dice nunca que las matemáticas *sean* un juego,[21] sin embargo, sino, más bien, que resulta aclarador para la filosofía de las matemáticas desarrollar la comparación entre éstas y el ajedrez. "La verdad del formalismo reside en que toda sintaxis se puede concebir como un sistema de reglas del juego... Quiero decir: no sólo los axiomas de la matemática sino toda sintaxis es arbitraria" (W&CV 103). Pasando de la discusión de las matemáticas a la del lenguaje en general mediante la mención del carácter de toda sintaxis, procede Wittgenstein a completar la comparación estableciendo las diferencias entre los análogos. "Si se me pregunta: ¿En qué se diferencia la sintaxis de un lenguaje del ajedrez?, respondo: por su aplicación y sólo por ella" (W&CV 104). "Si hubiese marcianos que se hacen la guerra como las

---

[20] Véase, por ejemplo, W&CV 103ss, 119, 131ss. (en el año 1930); 150ss, 163, 170 (en 1931); GF Apéndice III § 11: *Die Mathematik mit einem Spiel verglichen* (Las matemáticas comparadas con un juego: pp. 289-295).

[21] GF 2ª parte III § 11 pp. 289, 292-293. Tampoco sostiene que se juega a las matemáticas, o que se hace matemáticas para ganar; ni afirma que los procesos mentales que acompañan al juego del ajedrez también tienen lugar cuando se calcula matemáticamente. En cambio: "En el ajedrez también hay configuraciones imposibles aunque cada pieza se encuentre en un lugar permitido para ella"; además: "las acciones del [que juega el] juego tienen que corresponder a las acciones del [que ejecuta el] cálculo" (GF 2ª parte § 11, pp. 289, 290).

figuras en el tablero de ajedrez, entonces el estado mayor usaría las reglas del ajedrez para profetizar [los resultados de la guerra]". Si los juegos tuviesen muchas aplicaciones prácticas como las tienen los lenguajes, la similitud entre lenguaje y ajedrez sería aún mayor, pero hay que reconocer que el ajedrez carece de usos prácticos del género de los que caracterizan a los lenguajes. Como le faltan tales aplicaciones, las reglas del ajedrez no tienen que adaptarse a cambios imprevistos del contexto en que se lo juega: este juego es impermeable al curso del mundo. En cambio, las palabras y las técnicas lingüísticas, con las que el hablante puede jugar libremente repitiendo su uso establecido o variándolo, tienen una aplicación que depende no sólo de sus propias reglas sino del juicio del hablante sobre la situación práctica y de su comprensión de las relaciones de tal situación con los fines de su actividad. La sola sintaxis conocida de una palabra no decide su uso, que está siempre abierto a innovaciones y a circunstancias imprevisibles que tienen que ver con la variedad de lo real. Cuando Wittgenstein establezca algo más tarde la relación de los significados lingüísticos con el uso, la analogía entre el lenguaje y los juegos desbordará la comparación del lenguaje con el ajedrez, cuyas reglas definen estrictamente el ámbito cerrado del juego. La analogía del lenguaje, reconocido como vario, cambiante y abierto a sus contextos prácticos, se transformará en una comparación del lenguaje en uso con los juegos en uso, que son también muy diversos y que incluyen juegos con reglas imprecisas y otros que permiten la improvisación o que invitan a variar las reglas, etc.

Como parte de la comparación entre matemáticas y ajedrez, Wittgenstein había considerado otras diferencias entre los términos de esta analogía. En el III Apéndice de la *Gramática filosófica* (GF § 11), dedicado a los fundamentos de las matemáticas, el filósofo pregunta: "¿Qué atributos se les niegan a las matemáticas cuando se dice que no son sino un juego (o: que son un juego)?— Un juego, ¿en contraste con qué? ¿Qué se les atribuye

cuando se dice que las matemáticas no son un juego, que sus proposiciones tienen sentido?" El próximo párrafo menciona el supuesto tácito del que parten los que echan algo de menos[22] en la comparación y piensan que la analogía con el ajedrez disminuye a las matemáticas. "El sentido fuera de la oración", dice Wittgenstein; esto es, tales personas piensan que en el juego falta la cosa extralingüística de la que dependería, supuestamente, el significado de las oraciones matemáticas. Los juegos no se comparan con nada fuera de ellos,[23] pero las oraciones matemáticas, se piensa, precisarían de tal comparación con la realidad si han de tener significado. Pero, "Cuando hablamos del sentido de las oraciones matemáticas, o 'de lo que tratan', usamos una imagen falsa...—Pues las matemáticas son un cálculo y por eso es que, esencialmente, no tratan de nada" (GF 2ª parte III § 11). Sabemos que Wittgenstein, desde 1929 al menos, había rechazado la idea de que el significado de las oraciones dependía de su correspondencia con cosas y

---

[22] Wittgenstein niega con toda razón, me parece, que la oposición entre la seriedad y la burla o la diversión (*Ernst und Spass*) sea pertinente en la comparación del lenguaje con los juegos. Dice: "¿Cuál es la diferencia entre el lenguaje (¿matemático?) y un juego? Se podría decir que el juego termina donde empieza la seriedad, y ésta consiste en la aplicación. Pero esto no está bien expresado aún. Pues deberíamos decir: el juego es aquello que no es ni en serio ni por diversión. Ya que hablamos de seriedad cuando necesitamos los resultados del cálculo para la vida diaria. Uso, por ejemplo, la multiplicación $8 \times 7 = 56$ miles de veces en la vida diaria y por eso es que la tomamos en serio. Pero por sí misma ella no se distingue en nada de una multiplicación que yo pudiera hacer por divertirme. En el cálculo mismo no encontramos tal diferencia y por eso a él no se le notará si lo hacemos en serio o en broma" (W&CV 170).

[23] Wittgenstein hace, sin embargo, la siguiente observación. Una regla que establece que gana el jugador que coloca primero sus piezas en el campo de su adversario, podría formularse así: "Debes tratar de mover tus piezas lo más rápido posible, etc.—Una regla de este tipo ya pone en relación al juego con la vida. Y se puede pensar que en una escuela pública en la que se enseñara el ajedrez como materia académica, la reacción del profesor frente al estudiante que juega mal sería exactamente la misma que ante una tarea de aritmética mal calculada" (GF 2ª parte III § 11 p. 293).

situaciones: el lenguaje no es una representación del mundo y sus elementos combinados, modelos de combinaciones de cosas. La oración tiene sentido gracias a su estructura propia, a la manera como está organizada en ella la multiplicidad de sus ingredientes. Además: las matemáticas no son ni una ciencia natural ni una ciencia de otra clase sino un cálculo (o conjunto de operaciones simbólicas de acuerdo con reglas); no tratan de cosas del mundo a las que sus oraciones deben corresponder para tener sentido. La diferencia, entonces, entre el ajedrez y las matemáticas, es pequeña debido a que, contra todas las opiniones y las apariencias, las matemáticas no son, en lo principal, un modo de la teoría sino uno del cálculo. En cambio, si las matemáticas fuesen una rama de la teoría y el ajedrez, en cambio, como todo juego, una actividad como caminar o comer, dice Wittgenstein, prácticas que forman parte de la historia natural de los hombres (IF § 25), la similitud sería menor. La teoría, en efecto, necesita verificación, sus oraciones deben ser confrontadas con las realidades de que tratan; no así, en cambio, las prácticas consuetudinarias, como los cálculos y los juegos, que se caracterizan por su autonomía.

Un rasgo común de los análogos que Wittgenstein comenta y trata como una coincidencia fuera de duda, es el siguiente: "Es claro que las tareas del ajedrez corresponden a las tareas del cálculo" (GF 2ª parte III § 11). Aunque se las puede ver de otros modos, nosotros, dice Wittgenstein, vemos operaciones de un cálculo en las jugadas del ajedrez; "la acción de calcular es en ambos casos la misma" (GF 2ª parte III § 11). Se podría decir, en cambio, "que la verdadera diferencia [entre matemáticas y ajedrez] consiste en que en el juego no hay lugar para la afirmación y la negación". Pero no resulta inconcebible, dice Wittgenstein después de construir un par de ejemplos, que se pudiera hacer un lugar para ellas en el juego (GF 2ª parte III § 11). Me siento, por el contrario, inclinado a decir, sostiene, que "aunque en el juego no hay 'verdad' y 'falsedad', la aritmética, en cambio, carece de 'ganar' y 'perder'" (GF 2ª parte III § 11). Más

adelante en el texto citado hay algunas consideraciones destinadas a darle mayor fuerza a esta cuasi equivalencia entre la 'verdad-falsedad' (o, mejor dicho, tratándose de las matemáticas, la 'corrección-incorrección') con el 'ganar-perder' lúdico, que el filósofo introdujo antes como si no fuera más que una ocurrencia. "La regla sobre ganar y perder no hace sino distinguir dos polos. Qué pasa luego con el que gana (o pierde) no afecta verdaderamente a esta regla en nada. Como, por ejemplo, si el perdedor tiene que acabar pagando algo.—(Y nos parece que algo similar ocurre al calcular con la 'corrección' y la 'incorrección')" (GF 2ª parte III § 11). La equivalencia se refiere, una vez más, no a las prolongaciones mundanas del cálculo y del juego, a sus efectos y consecuencias ulteriores, sino a sus rasgos y posibilidades internos, a las operaciones de los agentes mientras actúan regularmente con sus símbolos en el campo definido por la descripción y las reglas del cálculo o del juego. Una exigencia tácita de este desarrollo de la analogía entre matemáticas y ajedrez es que las oraciones de las matemáticas se comparen con las jugadas de un juego competitivo, como el ajedrez, en el que hay las posibilidades de ganar y perder. Pues Wittgenstein no menciona todavía en este texto la existencia de juegos, como los solitarios o juegos de *patience*, en los que esta polaridad no desempeña ningún papel, cosa que reconocerá más tarde en las *Investigaciones filosóficas*.

La analogía entre el lenguaje y los juegos adquiere su forma madura, que nos presentan precisamente las *Investigaciones filosóficas* y los trabajos posteriores a ellas, después que Wittgenstein ha explorado la noción del lenguaje como un conjunto de sistemas de oraciones o de palabras (*Satzsysteme:* W&CV 63-67, 88-91, 261; *systems of language:* CAM 5, 42, 78, 81, 94, 95), a los que concibe como ligados entre sí pero relativamente independientes. Estos sistemas constituyen espacios lógicos diferentes con sus propias reglas de combinación y exclusión de signos. Por ejemplo, hay una sintaxis de las oraciones que usamos para hablar del espacio, de los colores,

de las medidas de las cosas físicas, etc. "Toda aserción sobre longitudes pertenece a un sistema. Pues si entiendo que algo mide 3 mts. también entiendo lo que quiere decir que mide 5 mts. La aserción ya se encuentra en el espacio de las longitudes posibles" (W&CV 89). Estos grupos de oraciones que forman un sistema son muchos y diversos entre sí; el lenguaje ordinario resulta de un entretejimiento de unos con otros.

La comparación de la aritmética con el ajedrez, en cambio, todavía presupone que estos dos análogos son, cada uno de ellos, cálculos unitarios con una sola sintaxis lógica o gramática lógica (T § 3.325)[24] que proporciona las reglas de todas sus operaciones. Cuando Wittgenstein considera esta analogía en la forma que hemos visto arriba todavía conserva, como parte del planteamiento del *Tractatus*, el hábito de pensar en la sintaxis de un lenguaje ideal (*Zeichensprache*) capaz de curar a la filosofía de las confusiones del lenguaje ordinario. La idea de una multiplicidad de sistemas de oraciones, cada uno con reglas internas propias pero interconectado con otros sistemas,[25] representa un paso en una dirección nueva que llevará al filósofo a admitir directa y expresamente lo que encontramos en las *Investigaciones filosóficas:* el lenguaje tiene una gran variedad de aplicaciones y una enorme flexibilidad gracias a su condición de sistema de sistemas. Es la etapa que precede a la introducción de 'juego de lenguaje' como nombre para diversos sectores sistemáticos del lenguaje ordinario, como ser, el juego de lenguaje causa-efecto (C&E 392, 400, 403), el juego de lenguaje con la palabra 'botella' (OFM V § 47), el juego de profecía y corroboración en la aritmética (OFM VII § 4), entre muchos otros.

---

[24] Véase Max Black 1964, 136-145.

[25] En las *Observaciones filosóficas* Wittgenstein investiga las consecuencias de ver al lenguaje como un sistema de sistemas de oraciones; así llega a apreciar en todo su alcance la inabarcable variedad interna que este punto de vista le reconoce al lenguaje ordinario. Tal reconocimiento se expresa brevemente en fórmulas como la que dice: "Un sistema es, por decir así, un mundo" (OF XIII § 152).

La nueva convicción de la multiplicidad interna del lenguaje trae consigo, además de la analogía que hemos estado examinando, ciertos leves desplazamientos en el vocabulario de Wittgenstein que conviene mencionar para evitar malentendidos. Mientras el juego del ajedrez funcionó, apartado de otros juegos, como término de comparación de la aritmética y, a veces, por extensión, del lenguaje, Wittgenstein trata al ajedrez de preferencia como un cálculo cuyas operaciones están regidas por reglas firmes. Más tarde, sin embargo, el ajedrez, reubicado entre los juegos, suele figurar como ejemplo de aquellos juegos a los que, si queremos, podemos cambiar las reglas (W&CV 120; CAM 77, 184-185). ¿Cuáles de sus reglas son esenciales, cuáles de importancia secundaria? (OFM I, Apéndice I §§ 18-24). ¿Cuántas se pueden cambiar sin que deje de ser el juego que llamamos con este nombre? (OFM III §§ 77, 85; VII § 27). Al reclamar que hablamos y jugamos conservando cierta libertad[26] en la manera de proseguir las actividades regulares que practicamos, Wittgenstein extiende, sin decirlo expresamente, estas posibilidades de variación y esta flexibilidad también al ajedrez. Ahora que se lo considera como otro cualquiera entre los juegos, el ajedrez entra, incluso, en contraste con los cálculos, sus antiguos análogos dotados de reglas firmes y estrictas, de esas que nos parece que no se pueden cambiar a voluntad una vez que hemos adquirido la técnica de jugarlo. Como parte de tal contraste, los cálculos pasan a ser caracterizados, principalmente, como actividades instituidas, conocidas y practicadas por todos los miembros de la comunidad lingüística de acuerdo con la forma casi ritual establecida para ellos y enseñada implacablemente, como dice Wittgenstein (Certeza §§ 454-455; OFM I §§ 4, 61, 118), a todos los que se incorporan a tal comunidad. La firmeza de sus reglas, que Wittgenstein siempre destacó, está en armonía con su condición de instituciones que a nadie

---

[26] "Todavía quedamos en libertad de hablar ya sea de dos partes del mismo juego [...] o de dos juegos diferentes" (CAM 140).

se le ocurre cuestionar. Los juegos y el lenguaje, que también son instituciones que se enseñan y en las que mayormente todo el mundo está de acuerdo sin vacilaciones, contrastan sutilmente, al fin, con los cálculos porque el elemento de libertad que dejan a sus practicantes (Certeza §§ 472-473) los induce a menudo a improvisar y a introducir novedades en las prácticas habituales. "Tal como al escribir se aprende primero una determinada forma básica de las letras que después más tarde se va variando, así también se aprende primero la norma de la permanencia de las cosas, que luego será sometida a cambios". Wittgenstein utiliza cada vez menos la comparación del lenguaje con los cálculos, como se ha señalado a menudo. La razón de este cambio hay que encontrarla en las ventajas que ofrece la analogía de los juegos para la investigación de la variedad y la plasticidad del lenguaje ordinario. De manera que, aunque todos los cálculos pueden ser tratados como juegos, no de todos los juegos se puede decir que sean cálculos. Lo que los separa, en la persuasión final de Wittgenstein, es que los juegos son actividades humanas espontáneas sobre cuyas reglas no se puede establecer nada definitivo tanto por la variedad de los juegos en el lenguaje ordinario como por su permanente maleabilidad o plasticidad.

APÉNDICES

I TORTURAS Y ENFERMEDADES

El lenguaje cotidiano es complejísimo y sus modos de funcionar, inmensamente diferenciados. Estos rasgos suyos no resultan obvios para sus usuarios, sin embargo. Debido a que estos dominan el manejo de su lengua sin pensarlo y sin esfuerzo y tropiezos, tienden a hacerse una representación completamente falsa e ilusa acerca de la organización y el funcionamiento del lenguaje de que disponen. Mientras más asentada la práctica de una lengua o de otra técnica cualquiera, como la de tocar el piano, por ejemplo, más invisibles las operaciones necesarias de la actividad para el que acostumbra a llevarla a cabo. La invisibilidad del lenguaje, de sus elementos, de sus funciones y de sus características, es la condición normal del mismo. Un cierto grado de reflexión y conciencia modifican la situación descrita por las vías de la educación, del arte, del humor, de los malentendidos, de la pluralidad de los idiomas, etc. Pero sólo el filósofo, como Wittgenstein lo concibe, se propone iluminar ciertos aspectos del lenguaje, sacarlo de su retraimiento. No para suprimir esta natural oscuridad, sin embargo, sino sólo para desenmascarar las falsas apariencias que ocasionan daño, las trampas en las que cae la actividad teórica ingenua, que no sabe todavía que la teoría es inevitablemente discursiva o dependiente del lenguaje; sólo para controlar nuestra inclinación a simplificar, generalizar, confiar en analogías superficiales y dejarnos guiar por metáforas turbadoras. El lenguaje,

para Wittgenstein, en vista del desconcierto lingüístico del que sufre el filósofo, se parece tanto al mundo de las apariencias engañosas del moralista tradicional, como al laberinto tramposo en que el heroe mítico se debate mientras piensa en sus muchas hazañas pendientes fuera de allí.

El usuario normal no tiene problemas ni *con* la lengua de que se vale ni, normalmente, se plantea preguntas *acerca* de ella. Pero los porfiados intentos del filósofo tradicional de hacer ciencia sobre lo que no se puede lo torturan sin cesar; y las seudosoluciones que él les da a los seudoproblemas de que se ocupa, acaban enfermándolo. Pues estas soluciones se convierten, para él, en enredos que lo aprisionan y, para otros, en maneras establecidas de expresarse sobre las cosas, que se aprenden con el lenguaje. Las confusiones filosóficas se pueden transformar en instituciones culturales (el fatalismo, para el que el curso de las cosas está decidido antes de ocurrir, puede inducir la imprevisión, por ejemplo). Tales instituciones se incorporarán al lenguaje en la forma de representaciones obvias; permanecerán en el lenguaje y se trasmitirán indefinidamente. Desde allí van a dirigir el pensamiento, las actitudes y las decisiones futuras. Algunos pensadores las escogerán como guías de su propia búsqueda de respuestas a los "problemas" filosóficos que los asedian. ¿Cómo explica Wittgenstein la afición de algunas personas a una actividad tan poco promisoria? Creo que la obra escrita de Wittgenstein sólo contesta esta pregunta de manera negativa: el filósofo sufre de sus confusiones y desconciertos. La investigación de usos lingüísticos que lleva a cabo está destinada a librarlo de estos padecimientos y a facultarlo para dejar de hacer filosofía cuando no la necesita para este fin.

La paradoja del mentiroso, por ejemplo, no hay razón por la que tenga que molestarle a Ud. a menos que Ud. quiera hacerse cargo de ella y la tome como algo que le concierne personalmente al punto de robarle la tranquilidad.

¿Es dañina la contradicción que se genera cuando alguien dice: 'Yo miento.—Por lo tanto no miento.—Por lo tanto miento.—Etc.'? Quiero decir: nuestra lengua, ¿resulta por ello menos útil debido a que en este caso se puede, de acuerdo con las reglas habituales, deducir su contrario de una proposición y de este contrario otra vez aquella proposición?—La proposición misma *no sirve para nada ni tampoco estas deducciones; pero, ¿porqué no habíamos de llevarlas a cabo?—¡Es un arte sin consecuencias!—Se trata de un juego de lenguaje que tiene cierto parecido con el juego de tratar de cogerse el pulgar.*
Una contradicción como esta sólo alcanza interés debido a que ha torturado a seres humanos y debido a que muestra en esta forma que a partir del lenguaje se pueden generar problemas torturantes y qué clase de cosas nos pueden torturar.

(OFM I, Apéndice I, §§ 12-13)

Wittgenstein sostiene que el filósofo no tiene opiniones: su actividad de investigar usos lingüísticos no acaba en el establecimiento de resultados que reclaman ser verdades fundadas sobre pruebas y argumentos. Tal como los escépticos antiguos, que no hacen afirmaciones sobre un ser objetivo ni tienen opiniones sino hablan de lo que les parece y de lo que los afecta directamente (cf. Sexto Empírico, *Pyrrh. Hyp.* libro I, caps. 7-9, 20-24). Ellos pensaban que el trabajo del filósofo está destinado, principalmente, a transformarlo a él mismo, a actuar sobre su manera de concebir y de valorar las cosas y sobre su conducta. Wittgenstein lo dice asi: "El trabajo filosófico —como, en muchos sentidos, el trabajo en arquitectura— es, más bien, un trabajo que recae sobre uno mismo. Sobre la propia manera de concebir. Sobre el modo como uno ve las cosas. (Y sobre lo que uno les exige)" (ObV 38). Es preciso recordar, sin embargo, que esta restricción del alcance de la filosofía a la persona del filósofo y a su concepción de las cosas, que aparece ocasionalmente en la obra de Wittgenstein, no es su única actitud ni su posición más permanente en la

materia. Es obvio que, en otros contextos, Wittgenstein le atribuye a la filosofía un poder de clarificar el pensamiento humano que va más allá de la capacidad de orientar y curar al filósofo individual.

Wittgenstein recomienda, para las torturas, la pacificación; para las enfermedades, las terapias. La paz mental es el fin, el propósito de la filosofía (ObV 87). Si la noción de una terapia que podría curar al lenguaje y al hablante de sus enfermedades puede venir, verosímilmente, de Freud, la idea de una pacificación del filósofo agitado es probable que venga de los escépticos antiguos. Como las dos cosas, someterse a terapia y conseguir, metódicamente, la propia pacificación, suponen la disposición voluntaria de procurarse una mejor condición, el programa que abarca ambas cosas recuerda, antes que nada, ciertas ideas y aspiraciones de Schopenhauer. La renuncia a la voluntad para escapar a los dolores de estar vivo constituye un proyecto central del filósofo alemán al que Wittgenstein leyó con tanto interés en su juventud.

"La paz del pensamiento. Este es el anhelado fin del que filosofa" (ObV 87). Las indicaciones prácticas para procurarse la paz son frecuentes en los escritos de Wittgenstein. "El verdadero descubrimiento es... el que pacifica a la filosofía" (IF § 133). Sin embargo, la pacificación de la filosofía, lo único que pone fin a los tormentos del pensador, como los llama Wittgenstein, es su desaparición. "Pues la claridad que nos hemos propuesto lograr es de veras una claridad *completa*. Esto, sin embargo, quiere decir que los problemas filosóficos deben desaparecer *completamente*" (ibid.). Como las confusiones filosóficas son muchas y diversas, la pacificación es paulatina y no se completa más que al cabo de la disolución de todas ellas. Cuando se trata de la pacificación del filósofo, Wittgenstein pone exactamente la misma condición: "La solución del problema que ves en la vida es una manera de vivir que hace desaparecer lo problemático.—Que la vida resulte problemática quiere decir que tu vida no calza con la forma de la vida. Tienes, pues,

que transformar tu vida y si calza con la forma, entonces desaparece lo problemático" (ObV 58).

El radicalismo de la exigencia que pide que la filosofía desaparezca como condición de la paz mental del filósofo tiene que ver, como señalamos antes, tanto con Schopenhauer como con los escépticos antiguos. Coinciden en pedir una modificación radical de la vida del que busca la paz. La renuncia a la voluntad y la construcción del carácter capaz de ecuanimidad, suponen un corte tan total con la vida ordinaria que, a primera vista, ambas tareas pueden parecer exigencias imposibles de satisfacer. Los escépticos antiguos renunciaban a la filosofía teórica por considerar que el conocimiento era imposible; la parte positiva de sus renuncias residía, para ellos, en el resultado moral de las mismas. La construcción del carácter ecuánime o impasible, la ataraxia, era una empresa de cada uno para sí, pero los distintos escépticos se reconocían entre ellos, no por sus doctrinas, que no las tenían, sino por el modo de vida común, una especie de cultura (Diógenes Laercio, IX, 70) de la renuncia y del dominio de sí, que redundaba, al fin, en la superioridad del carácter impasible. El sabio se libraba de los males que afligen a las personas entregadas sin defensa a los impulsos y las necesidades naturales. La ataraxia cultivada consiste, dice Sexto Empírico (*Adv. Ethicos*, 54), en que el escéptico no le teme a ningún mal o desventura pues, por grande que sea, no es responsable de ellos, sino que los sufre sin voluntad y según la necesidad. La responsabilidad es ya de la naturaleza, a la que no le importan nada las cosas que el hombre establece, ya del individuo, que se echa encima los males a través de sus propias opiniones y voluntad.

II CRÍTICA DE LA TEORÍA

Wittgenstein y Heidegger, los filósofos mayores del siglo (o los que parecen tales en este momento), llevan a cabo una crítica radical de la teoría que pone en cuestión tanto a la lógica y la filosofía, según se las ha venido practicando desde la antigüedad, como a la ciencia moderna. El uso, infrecuente hoy, que le damos al término 'teoría' al referirnos a la obra crítica de estos pensadores incluye a todas las doctrinas que pretenden exponer verdades independientes de actividades prácticas y de conocimientos hipotéticos. Esta acepción amplísima tiene el inconveniente de abarcar cosas muy diferentes entre sí. Pues la investigación de la naturaleza y el pensamiento especulativo se han ido separando uno del otro y cada uno multiplicándose en su esfera en ramas cada vez más diversas entre sí. Social e institucionalmente las ciencias y la filosofía, la teología y la lógica, las ciencias de la naturaleza y las histórico-sociales, funcionan como actividades separadas. Además, se han desarrollado métodos, ideas de 'verdad' y concepciones del cometido de estas diversas disciplinas que son, de hecho, enormemente diversos y que se expresan en lenguajes especializados que parecen no tener nada en común entre sí. Así es que el uso general de la palabra 'teoría' como equivalente de lo que antiguamente se llamó la contemplación desinteresada de lo que es, ha ido haciéndose cada vez más raro. Sin embargo, Wittgenstein y Heidegger tratan de establecer, cada uno para sus fines, un sentido unitario de la palabra 'teoría' que pase por encima de la señalada diversidad de las disciplinas contemporáneas llamadas 'teóricas' en algún sentido.

La declaración de Wittgenstein de que la filosofía no es ni puede llegar a ser teórica presupone la fijación de un sentido relativamente preciso del término 'teoría'. En efecto, esa declaración quiere decir, en primer lugar, que la filosofía no formula proposiciones fácticas, esto es, que se refieren a algún aspecto del mundo. Como Wittgenstein sostiene, por otra parte, que las únicas

proposiciones con sentido son las fácticas o que dan información sobre el mundo, aquella negación de que la filosofía y la lógica puedan ser teóricas dice indirectamente que las ciencias especiales son hoy la única teoría posible. Ciencia y teoría son lo mismo para Wittgenstein. Pero dice, al mismo tiempo, que en el paisaje actual hay muchas ciencias pretendidas y discursos que se ofrecen como teorías a pesar de tener poco o nada en común con las ciencias modernas; a menudo estas seudociencias no saben ellas mismas hasta qué punto son otra cosa que teóricas. Un aspecto importante de la crítica de Wittgenstein tiene que ver con el proyecto de establecer criterios distintivos de la teoría para separar el trigo de la avena.

Los ejemplos más notables de confusión en este terreno son, dice Wittgenstein, los de la filosofía del pasado, de la lógica, de la psicología y de las matemáticas, que son tenidas y se tienen a sí propias por ciencias no siéndolo. En particular, la lógica y las matemáticas son consideradas como modelos de cientificidad a pesar de que no informan sobre nada fáctico y tanto su lenguaje como sus conceptos son enteramente diferentes de los de las ciencias; es, pues, una grave confusión tomarlas por ciencias. Pues si un discurso no formula hipótesis acerca de las cosas y situaciones del mundo, estará exento tanto de los límites propios del discurso teórico, por ejemplo, de su permanente provisoriedad, como libre de las exigencias que es preciso hacerle a la teoría, como la de que verifique sus aseveraciones. Además, las disciplinas que no son verdaderamente científicas hacen otro uso del lenguaje y son actividades que tienen otro sentido y función que los de la ciencia. Es preciso clarificar tales diferencias. Pero este aspecto de la crítica de Wittgenstein es sólo uno entre otros. Wittgenstein se interesa no sólo por las confusiones que genera el deseo de hacer pasar diversas actividades por ciencias sino también por las presiones que el prestigio de la teoría científica ejerce hoy sobre el pensamiento en general y por las deformaciones que se siguen de ellas.

También Heidegger tiene que ganar un sentido específico para el término 'teoría' y lo consigue, característicamente, volviendo al que ve como el significado originario del mismo. Heidegger, a diferencia de Wittgenstein, interpretó incansablemente su propia crítica de la teoría como parte de su proyecto de hacer filosofía post-metafísica que superara la época del olvido del ser que comenzó, sostiene, con Platón. La crítica wittgensteiniana, en cambio, fue menos subrayada y comentada por su autor, quien, convencido que las cuestiones valorativas pertenecen, en buena medida, al orden de las cosas inefables, estimaba que su evaluación de la teoría no podía ser explicada en todas sus partes ni argumentada. La censura y reprobación de la teoría por Wittgenstein ha sido, además, mucho menos explorada y analizada como tema especial por los comentaristas de su obra. Que por diversos motivos haya llamado menos la atención que la de Heidegger, sin embargo, no quiere decir que tenga menor alcance o interés.

Estas dos críticas tienen, además de su tema general, muchos rasgos comunes, entre los cuales destacan, para empezar, su radicalismo y la amplitud del cuestionamiento de la teoría lógico-filosófico-científica. Ambos filósofos proceden a destronar a la lógica de su posición incuestionada de prototipo del pensamiento y fundamento de todo saber. Según su propia manera de entenderse a sí misma, esta disciplina es algo absolutamente primero, que precede al lenguaje y al pensamiento, carece de antecedentes o presupuestos y es independiente de la historia, de todo conocimiento especial del mundo y de toda actividad práctica de los hombres. Tanto Wittgenstein como Heidegger exploran los presupuestos de la lógica, en los modos de vida humana, el uno, en determinada ontología, el otro. Además, los dos atacan a la entera tradición de la teoría que se inicia en Grecia hace 26 siglos y se extiende hasta nuestros días. Comienzan haciendo caso omiso de la supuesta independencia de las ciencias modernas respecto de la filosofía. La teoría puesta en cuestión por estos pensadores es,

específicamente, por otro lado, la que se hace en el siglo XX, pero considerada por ellos en globo, aparte de las divisiones académicas entre disciplinas y aparte también de la diversa organización social de la investigación y el desigual reparto del prestigio, la influencia y la asistencia económica entre las diversas formas de teoría en la cultura contemporánea. Los dos críticos están muy interesados, además, en la función de la teoría en la vida contemporánea y evalúan a la cultura de hoy con extrema reprobación y alarma debido, precisamente, a la importancia que la teoría ha alcanzado en la civilización moderna.

Sabemos mucho más, pues, de la crítica de la teoría formulada por Heidegger que de la de Wittgenstein. Tanto que ella puede ser presentada en esquema sin que la abreviación la haga irreconocible o confunda al lector. En el otro caso, en cambio, no tenemos disponibles, de buenas a primeras, ni siquiera los materiales más importantes de que consta la censura de la actividad teórica contemporánea por Wittgenstein. El presente estudio dedica, por esta razón, su primer capítulo a exhibir los principales elementos de esta significativa toma de posición crítica de Wittgenstein. Es preciso mencionar además que la crítica de la lógica o, mejor dicho, del logicismo, contenida en la obra tardía de Wittgenstein y ligada al proceso de superación de la primera posición del filósofo en el *Tractatus Logico-Philosophicus*, es examinada en el cuarto capítulo, titulado "El fenómeno de la lógica". Para que se aprecien las coincidencias de Wittgenstein y Heidegger, ofrecemos aquí un resumen de la crítica de la teoría en las obras del filósofo alemán.

Heidegger se ha esforzado por poner al descubierto las diversas presuposiciones de todas las formas de actividad teórica: en particular, las ontológicas, las históricas y las que la ligan a la libertad de la existencia humana que la lleva a cabo, para iluminar su verdadera condición. Que la actividad teórica tiene presupuestos es algo que tiende a pasársele desapercibido a ella misma; esta es una de las razones por las cuales hay que aprender a concebirla como una actividad incapaz de respon-

der cabalmente de sí. Se ha convertido en un lugar común hablar de la ceguera moral de las ciencias y la tecnología contemporáneas pero la precariedad de la autoconciencia de las mismas que revela el análisis Heidegger sobrepasa ampliamente aquel defecto. Sólo si la teoría se tornara autorreflexiva, cosa que no es aún ni, piensa Heidegger, puede llegar a ser por sí sola, sería capaz de dar cuenta de sí y de justificarse. Pero lo que tenemos hasta aquí en la historia de la ciencia, en sentido amplio, es una actividad que no se comprende ni se conoce debido a que es parte de la historia de una carencia fundamental, o producto de la época del olvido del ser, como lo pone Heidegger (VA, 65-67).

Esta es una época en la que, por faltar la verdad o 'patencia' del ser, la verdad misma es mal entendida. Ya hace muchos siglos, piensa Heidegger, que la filosofía tiende a concebir la verdad como una característica de los juicios y como opuesta a la falsedad y no, como debiera ser, al encubrimiento o sustracción del ser. En efecto, los juicios, según la interpretación de Aristóteles, determinan a algo como algo mediante conceptos que se incluyen o excluyen unos a otros. En el acto de juzgar, entonces, se decidiría lo que las cosas son o no son. Empezaríamos a pensar cuando los juicios son ligados entre sí por el procedimiento deductivo. De manera que el juicio y las relaciones de inferencia entre juicios se convierten, para esta manera de entender, en el lugar propio de la verdad y la falsedad, con la consecuencia de que corresponde a la lógica ser la ciencia de la teoría entendida como conjunto de los juicios verdaderos. La lógica, en esta interpretación, es algo primordial o último, que no depende de ninguna otra disciplina debido a su conexión privilegiada con el pensamiento como tal. Heidegger mostrará, contra esta tradición, la dependencia metafísica u ontológica de la lógica, el carácter derivado de la verdad de las proposiciones, la cual se funda en una mostración o descubrimiento de lo que es, y la necesaria inserción de todo pensamiento y teoría en la libertad de la existencia que los practica.

Heidegger inserta su crítica de la teoría en su concepción de la historia de la humanidad 'occidental' y es en este marco donde se aclara el sentido de tal crítica. Los griegos, sostiene, vieron que el ser de los entes era su presencia constante. Ser era para ellos lo mismo que estar presente de modo permanente, estable e incambiante en el proceso general de las cosas. Esta fue una revelación originaria, una nueva mostración del sentido de las cosas a la luz de lo que son. Tal entendimiento del ser es lo que funda nuestra historia, que se prolonga hasta el día de hoy. En el contexto de esta comprensión del ser se forman los conceptos de teoría, de ontología, de lógica, de filosofía, de ciencia. Todos ellos dependen, en último término, del sentido del ser que ya se ha hecho patente de este modo a los griegos que comienzan a hacer filosofía. Pero los conceptos nombrados, y otros como ellos, van cambiando paulatinamente; a medida que su definición ocurre a distancia de aquella revelación originaria del ser, la apertura y mostración primeras del sentido ligadas a ella se debilitan y deforman hasta tornarse en lo contrario de lo que se ofreció originalmente. Todos los elementos de la tradición van extraviando tanto el sentido originario como el de su propia dependencia del ser que se ha mostrado. La historia fundada por los griegos a la luz de la descrita manifestación del sentido de ser se convierte en la del olvido del ser o del nihilismo.

El concepto griego de 'theoria' se establece a la luz de la mencionada comprensión del ser. Dice Heidegger: "El verbo 'theorein' se forma a partir de dos raíces: 'thea' y 'orao'. 'Thea' (cf. teatro) es lo que capta la mirada, la apariencia en la que algo se muestra, el aspecto en que se ofrece... La segunda raíz que entra en 'theorein', 'orao', quiere decir: mirar algo, considerarlo con la vista, comprenderlo viéndolo. De donde resulta que 'theorein' es 'thean oran': mirar el aspecto en el que se muestra lo presente y, mediante lo que se ve, permanecer con ello viéndolo" (VA 52). Esta concepción de la teoría está, por supuesto, como se ve inmediatamente, liga-

da de manera estrecha a la revelación del ser como presencia constante. Lo que la vista considera es la presencia estable de las cosas en la que se revela el ser de lo presente. Para contrastar a la teoría así concebida en los orígenes de la filosofía con lo que ella ha llegado a ser en nuestra época tardía explica Heidegger que los griegos entendían que la 'theoria' honraba y respetaba lo que se muestra o está presente y no lo trataban como objeto de manipulación y cálculo. La 'theoria' era lo que Heidegger llama "la atención que venera la revelación de lo presente." "La teoría en sentido antiguo, esto es, temprano pero de ninguna manera viejo, es *el mirar cuidadoso de la verdad*" (VA 53).

La filosofía como teoría perdió su tarea propia cuando, en vez de preguntar por el ser, se fue convirtiendo en investigación de los entes del mundo abierto por la revelación del ser como presencia constante. El asombro frente al hecho de que algo sea, por ejemplo, en vez de no ser nada, y frente a la accesibilidad de lo que es para el hombre, desaparece de la experiencia filosófica que ha perdido su contacto con la revelación originaria. Lo primero es ahora la lógica, que estudia la esencia de la verdad reinterpretada como una cualidad de ciertos juicios y de ciertas combinaciones de juicios. Pensar y operar lógicamente pasan a ser sinónimos y se refuerzan las asociaciones entre pensar y calcular y entre calcular y manipular eficazmente. La reconstrucción heideggeriana del progresivo olvido del ser y el creciente extravío de la teoría toma en cuenta no sólo a la historia de la filosofía griega sino también otros factores de la tradición que colaboran sin saberlo con el nihilismo en gestación. Entre ellos destaca a la teología cristiana. El proceso entero redunda en la edad tecnológica moderna, pasando por las decisivas etapas de la traducción al latín del vocabulario filosófico griego, del pensamiento de la Edad Media y de la interpretación baconiana-cartesiana del carácter práctico de la ciencia físico-matemática moderna.

Al hombre 'occidental' su peculiar historia lo ha transformado al cabo en el único ser inteligente que en-

tiende a la naturaleza como un campo matemático de entes manipulables mediante instrumentos inventados por la inteligencia calculadora. Este resultado es la culminación de la historia de la cultura 'occidental', una historia en la que, contra toda evidencia, se sigue afirmando la independencia de la teoría, el carácter último de las 'verdades' lógicas y la superación de la metafísica por la filosofía moderna. Ninguna de las formas de teoría pertenecientes a esta tradición, ni la lógica, ni la filosofía, ni la ciencia se confiesan su fundamento en una ontología que, cuando se convierte en discurso, ya se ha separado del origen que la hizo posible. Así es como, por definición, la teoría moderna ignora sus lazos con la historia de la humanidad moderna: no conoce su manera de estar insertada en ella ni la función que allí desempeña. En suma: el examen heideggeriano de la tecnología que le da su carácter peculiar a la civilización actual pone en evidencia la raíz ontológica también de su actividad práctica en la medida creciente en que esta depende de la ciencia y la racionalidad tecnológica. El cálculo y la manipulación de la naturaleza y de la sociedad en la edad del nihilismo pone a todas las cosas y personas por igual a disposición de los instrumentos racionales preparados para dominarlas.

III POLÉMICAS O EL ARTE DE LANZAR HUEVOS

En los escritos biográficos encontramos abundante evidencia de la afición de Wittgenstein a la discusión filosófica. Muchas personas que lo conocieron lo describen como un discutidor tenaz y, en ciertas ocasiones, insoportable. Bertrand Russell, en particular, con el que siempre tuvo diferencias intelectuales y de temperamento que se fueron agravando con el tiempo, lo pinta como un discutidor apasionado e interminable. Russell, que apreciaba las buenas maneras de Wittgenstein, dice de él que es perfectamente capaz de romper todas las reglas de la cortesía cuando se trata de un asunto filosófico en el que está interesado. Las cartas en que Russell describe las discusiones que sostenía con Wittgenstein son estrictamente contemporáneas de los sucesos y es probable que sean bastante fieles a éstos. Otras anécdotas de Russell sobre sus relaciones con Wittgenstein, en particular las que figuran en su *Autobiografía,* son mucho más tardías y tienen el estilo de los cuentos muchas veces narrados que se van puliendo y estilizando con el uso. Las cartas a Lady Morrell, en cambio, de los años 1911 y 1912, cuando primero conoce a Wittgenstein y todavía lo llama 'my German', describen los sucesos del día. "Mi alemán... está acorazado contra todos los embates del razonamiento; hablar con él es un poco perder el tiempo". "Es terriblemente persistente, no deja casi meter baza y se lo considera generalmente como un latoso". "En las discusiones olvida los buenos modales y dice lisa y llanamente lo que piensa". "Siempre es completamente franco".[1] Hay muchos otros testimonios de las dificultades que acompañaban a las conversaciones filosóficas con Wittgenstein. El consideraba indispensable exponer sus ideas hablando con otros y registrar sus reacciones, pero conducía las discusiones con gran pasión, se irritaba muy fácilmente y tendía a decir cosas que ofendían a sus

[1] Las citas, procedentes de cartas de Russell a Lady Morrell, están tomadas de Brian McGuinness 1988, cap. 4: *Cambridge 1911-12.*

interlocutores. Muchas de sus relaciones, además de la amistad con Russell, sufrieron o se malograron por esta razón.[2]

Aparte del interés biográfico que poseen resulta patente que las discusiones de Wittgenstein se prolongan en la obra en la forma de polémicas que son parte integrante del pensamiento del filósofo. El elemento polémico en la obra ha recibido poca atención hasta ahora, tal vez debido a la costumbre de Wittgenstein de callar el nombre del atacado o, mejor dicho, de no nombrarlo más que cuando se trata del autor del *Tractatus*. Cuando el blanco es Russell y las obras que publicó en los años 20, por ejemplo, uno de los principales objetivos polémicos de la obra tardía, los escritos de Wittgenstein sólo mencionan la opinión que se trata de destruir, casi nunca a su sustentador. Es claro que al referirnos a las polémicas de la obra, debemos distinguir cuidadosamente entre las discusiones debidas al método de los contrastes, que opone posiciones sólo con el fin de clarificar la que está siendo expuesta sin ánimo combativo, de las polémicas propiamente tales, en las que se hace patente cierta *Kriegslust* teutónica de Wittgenstein. Es justo notar, sin embargo, que la ferocidad del ataque polémico no la reserva Wittgenstein para los demás sino está presente también en la manera como el filósofo se trata a sí mismo. La autopolémica dirigida contra aspectos del *Tractatus* es tan desconsiderada como las otras y, como siempre, está inspirada en los mejores motivos. Como dice Russell, "no quiere demostrar esto o aquello sino averiguar como son las cosas realmente".[3]

Pero un filósofo que, según él mismo, no tiene opiniones (LFM 39, 55, 95, 103, 183-84, 232) y se abstiene metódicamente de formular teorías, ¿puede entrar en polémica con los que sí toman posición y se expresan a

---

[2] Me refiero, en particular, a las relaciones de Wittgenstein con Johnson y Moore, con Schlick y el círculo de Viena, con Turing y otros.

[3] Carta de Russell a Lady Morrell del 8 de marzo de 1912. Citada por McGuinness (1988, 100).

través de doctrinas que consideran demostrables? La polémica entre los que sostienen que el alma es inmortal y los que afirman que se muere con el cuerpo está prefigurada en las posiciones de los antagonistas. Una polémica, en cambio, entre los que dicen que 'alegría' designa un *proceso* psíquico y los que aseveran que la palabra nombra un *estado* psicológico es, aunque evitable en principio, altamente probable de hecho. Pues no faltará quien desarrolle las potencialidades de ver al proceso y al estado psicológicos como un par de conceptos opuestos. Pero entre los que no aseveran ni defienden nada y se limitan a clarificar lo confuso, parece que ni con la mejor voluntad pudiera originarse una polémica. Si dos personas se abstienen de ocupar posiciones y tampoco se disponen a conquistar una, ¿dónde y a propósito de qué se pueden atacar? Se podría admitir, sin embargo, la posibilidad de disputar si el crítico de toda opinión es el que ataca al que las tiene.

Pues resulta que Wittgenstein no sólo fue un dedicado polemista sino que se ofreció para enseñarle a otros "el arte de arrojar huevos", como lo llamó en una carta dirigida a Rush Rhees.[4] En por lo menos dos ocasiones[5] conocidas pasó de la polémica práctica en sus escritos filosóficos, a la crítica del arte ajeno, primero, y a la metodología, luego. Sus consejos de cómo polemizar y obtener los resultados deseados parecen excelentes y revelan reflexión, entusiasmo y experiencia en el ejercicio de la actividad. La carta de Wittgenstein a Rhees es una respuesta a una en que el discípulo le envía un artículo que él ha publicado en 1947 en un periódico de izquierda atacando la institución de los consejeros en materia de vida conyugal (*"the institution of Marriage Guidance Councils"*). En la carta que acompaña al artículo, Rhees le menciona también una reseña de Gilbert Ryle en la

---

[4] Publicada en Rhees 1984a, 224.

[5] Véase, acerca de sus relaciones epistolares con Victor Gollancz, la biografía de Monk (1990, 480-482).

revista *Mind,* contra la cual "me gustaría lanzar uno que otro huevo... si pudiera". Wittgenstein contesta que no va a criticar el artículo sobre los consejeros; pero le dice que la polémica es, como Rhees sabe, "una actividad que demanda tanto oficio como, digamos, el boxeo. Cuando estoy en desacuerdo con tu artículo no es porque piense que les das demasiado duro (eso no me parece posible); pero pienso, quizás, que no hay en él suficientes golpes directos y hay demasiados gestos... Me encantaría que le tires huevos a Ryle, pero mantente impávido y tíralos bien. Lo difícil es no hacer ruidos o gestos superfluos que no le hacen daño al otro sino sólo a tí mismo. Disculpa la prédica. Puede que sea tonta pero la intención es buena. Y por favor escribe contra Ryle si te es posible" (pp. 224-25).

Las polémicas de Wittgenstein, que rechaza toda filosofía compuesta de doctrinas y opiniones,[6] consisten de críticas dirigidas contra quienes toman posición y se establecen en ella. Wittgenstein los quiere sacar de tales posiciones, a cada uno de la suya, para ponerlos a investigar. Para lograrlo, cree, no es preciso que él adopte también una opinión sino sólo que vea el vicio en la teoría ajena. De manera que la actividad polémica se dirige, por una parte, contra determinadas opiniones falsas, y por la otra, contra toda afirmación de posiciones como tal; está destinada a destruir la pretensión científico-hipotética de la filosofía en la que Wittgenstein se cuida de incurrir. Esta sería una interpretación inmanente de la posibilidad de polemizar sin teorizar; está formulada tomando en cuenta la convicción del filósofo de que se puede y se debe hacer filosofía describiendo lo que nadie disputaría porque ya todos lo saben, y que resulta, apenas dicho, tan patente, que negarlo sería cosa de locos. Pero, ¿tienen las polémicas de Wittgenstein este carácter? ¿Podríamos convertirlas en pruebas de que exis-

---

[6] John Wisdom recuerda que el filósofo le dijo en una ocasión algo que también figura insistentemente en sus escritos y lecciones: "No tengo opiniones en filosofía" (en K. T. Fann 1978, 47).

te la posibilidad de polemizar sin tomar posición, o de hacer la guerra desde ninguna parte? A mí me parece improbable que se pueda discutir sin afirmar nada. La carencia de opiniones es una regla metódica del investigador, pero tal vez no tiene aplicación directa en la conversación de los que polemizan. Además, Wittgenstein se valía, según sus discípulos, de toda clase de recursos retóricos en sus lecciones. Wolfe Mays dice, por ejemplo: "Cuando Wittgenstein discutía cuestiones filosóficas lo hacía con brío e intensidad. Se mofaba de los modos tradicionales de filosofar" (Mays 1967, 82). La pretensión de carecer de opiniones hay que entenderla, creo, cuando es parte de una discusión, como una de las armas con que se defiende cierta opinión.

En su libro dedicado a la filosofía tardía de Wittgenstein considerada en el contexto de la obra póstuma, Stephen Hilmy (1987, cap. IV) sostiene que la vuelta del filósofo a la actividad filosófica que había abandonado estuvo motivada en parte por la publicación y difusión de la teoría causal del significado debida a Bertrand Russell. El cientificismo y el psicologismo de Russell en sus escritos de la década de los años 20, a la sazón decisivamente influidos por Hume, provocan, sostiene Hilmy, la polémica que dirige Wittgenstein contra estas posiciones. La actividad filosófica de Wittgenstein en el período crucial de los años 29 y 30, en la que siempre ha llamado la atención la autocrítica que tiene como objeto al *Tractatus*, contiene, además, una demoledora crítica de la teoría naturalista del significado, que había sido propuesta primero por Russell y difundida luego por Ogden y Richards en *The Meaning of Meaning* (1923). Si la tesis de Hilmy es correcta, este ejemplo de la actividad polémica de Wittgenstein tan estrechamente ligado a la investigación de los usos ordinarios del lenguaje, la tarea principal de las *Investigaciones filosóficas*, no puede ser separado de la obra y no precisa de otra justificación que los servicios que le prestó a ésta.

En una ocasión, paseando con M. O. C. Drury por Dublin, Wittgenstein le declara al amigo: "Me parece que Hegel siempre desea decir que las cosas que parecen diferentes son, en verdad, iguales. Mi interés, en cambio, consiste en mostrar que las cosas que parecen iguales son realmente diferentes." Estaba pensando, dice Drury en sus memorias de conversaciones con Wittgenstein,[7] usar como epígrafe para uno de sus libros la frase de Shakespeare "I'll teach you differences" ("Os enseñaré diferencias").[8] Sus discípulos y los lectores de su obra no pueden decir que no haya cumplido. El interés en la heterogeneidad del lenguaje y la atención que el filósofo le presta son característicos de su programa de investigación y decisivos para su manera de pensar. Cualquier intento de ocultar diferencias, de pasarles por encima con generalizaciones o sistematizaciones, le parece un atentado contra el pensamiento. Sospecha, con Nietzsche, que son nuestra voluntad e impulsos vitales los que están detrás de nuestra sed de simplicidad, de homogeneidad, de continuidad. La filosofía no debe ceder a estas presiones ajenas al ideal del pensamiento claro, como hizo sin darse cuenta la metafísica tradicional. Por lo tanto, en su papel clarificador, está obligada a respetar las diferencias y a describirlas pacientemente para hacerlas visibles.

La obra madura de Wittgenstein contrasta, en efecto, con la posición de la mayoría de los filósofos tanto por su constante interés en la variedad interna del lenguaje como por su disposición a aceptarla como una realidad irreductible. Después del *Tractatus*, la obra se libera de la tendencia sistemática y simplificante que es tan poderosa en la metafísica. El horror filosófico a la variedad, del que Wittgenstein logra deshacerse, está bien

---

[7] En Rhees 1984, 157.

[8] *King Lear*, Act I, scene iv.

ilustrado en un diálogo de Platón. En *Político* 273D el filósofo se refiere al "mar infinito (indefinido, ilimitado) de la diversidad". El contexto de la frase platónica es curioso: el Extranjero protagonista narra un mito cósmico (*Pol.* 269-274), según el cual el mundo alterna entre épocas en que está controlado por "el dios" y otras en que "el timonel suelta el gobernalle" (272E) y el mundo queda librado a sí mismo. Cuando marcha solo, el mundo se desordena poco a poco hasta que, "viéndolo en un atolladero y preocupado de que, deshecho por la tormenta de confusión, se hunda en el mar infinito de la diversidad, el dios que lo ordenó se sienta al timón nuevamente" (*Pol.* 273D-E).

Wittgenstein, como es sabido, sostiene diversas polémicas contra Platón, algunas muy interesantes por ser ellas, al mismo tiempo, intentos de deshacerse del platonismo del *Tractatus*. Cuando encontramos, en la segunda obra de Wittgenstein, la afirmación de las infinitas diferencias operantes en el lenguaje cotidiano, sabemos inequívocamente que ya no piensa como en su primer libro. Un filósofo platonizante postula que sólo puede haber un número limitado de formas diferentes y que ellas tienen que estar organizadas en el sistema cerrado de un orden fijo. El interés de Wittgenstein en la diversidad está ligado a su programa de hacerse cargo precisamente de aquello que la metafísica ignoró y sacrificó en aras de una unidad postulada antes de comenzar a pensar. A menudo el ataque de Wittgenstein contra la filosofía tradicional ocurre en nombre de la diversidad semántica y se dirige en particular contra la dialéctica platónica. Pues ella representa una manera de pensar y de hablar que da por descontado que siempre nos encontramos ante alternativas de dos miembros: si tomamos uno, nos privamos del otro. Si aceptamos las consecuencias que se siguen de una alternativa o combinación de alternativas, ya hemos rechazado las que se siguen de las otras. Las leyes son o naturales o convencionales; el ser es estático o está en movimiento; las formas puras son accesibles a los hombres o sólo al pensamiento divi-

no. La dialéctica no nos deja salir del jardín en que los senderos sólo se bifurcan. Todas las consecuencias lógicas de estas dualidades esencialmente limitadas del pensamiento y el lenguaje ya están prefijadas por las formas eternas. La obra del Wittgenstein tardío, en cambio, que liga los significados y sus usos a las varias maneras de la actividad humana, no le pone ninguna limitación a las infinitas posibilidades de expresión y comunicación que tienen lugar en las diferentes formas de la vida humana. "Resulta interesante comparar la multiplicidad de los instrumentos del lenguaje y de sus modos de aplicación, la multiplicidad de las clases de palabras y de oraciones, con lo que los lógicos han dicho sobre la estructura del lenguaje. (Y también con lo dicho por el autor del *Tractatus lógico-filosófico*)" (IF § 23).

Pero este contraste entre la manera de pensar de Wittgenstein y los hábitos mentales de lógicos y metafísicos no debe llevarnos a creer, como hacen algunos comentaristas de la obra tardía, que nos encontramos ahora frente a un pluralista teórico que afirma la simple diversidad indefinida de todo, sin límites ni condiciones. Las diferencias que describe una investigación conceptual como la de Wittgenstein, son diferencias limitadas que resultan de la comparación de un significado con otro ligado a él en algún sentido por relaciones internas. Los límites internos definen los usos legítimos de los símbolos y la descripción los separa de los 'usos' ilegítimos. Los límites entre diferencias son parte de éstas y creer que se puede describir diferencias sin establecer tales límites constituye un error lógico. Wittgenstein admite la vaguedad de los límites de ciertos conceptos del lenguaje ordinario, o la fluidez de las diferencias conceptuales, pero no afirma nunca que en el lenguaje hay una variedad confusa o indeterminada. El interés en las diferencias y la decisión de establecer un método que las respete impone a la filosofía una interminable tarea descriptiva cuyo propósito es la claridad acerca de las diferencias lógicas que controlan el uso significativo de los símbolos.

La diversidad que retiene la atención de Wittgenstein no es, pues, la del mundo sino la de los usos lingüísticos. Hay, por lo demás, un contraste notable entre la importancia que le concede a la variedad interna del lenguaje y su afirmación de la radical monotonía del mundo, de la indiferencia de las cosas que lo pueblan y de lo que sucede en él. En efecto, el filósofo de las inagotables diferencias lingüísticas declara sin ambages su propia indiferencia frente a los hechos: "Los hechos carecen de importancia para mí" (W&CV 118). Ya en el *Tractatus* encontramos expresada tajantemente la perfecta indiferencia de todo lo fáctico, de las situaciones y las cosas del mundo. "El sentido del mundo tiene que encontrarse fuera de él. En el mundo todo es como es y todo sucede como sucede; no hay valores *en* él y si los hubiera, no tendrían valor. Si existe un valor que posee valor, tiene que estar fuera de todo suceder y ser-así" (T § 6.41).

En la primera época también los elementos del lenguaje, en cuanto fácticos, carecen de diferencias significativas entre sí: no hay palabras más importantes que otras palabras, no hay oraciones privilegiadas, dice Wittgenstein. "Todas las oraciones valen lo mismo" (T § 6.4). Incluso el carácter del mundo en su conjunto da lo mismo desde los únicos puntos de vista desde los que tiene sentido hablar de él de esta manera. "*Cómo* sea el mundo es perfectamente indiferente para lo más alto" (T § 6.432). El mundo descrito y explicado no tiene sentido alguno que pudiera introducir alguna diferencia en él. Wittgenstein expresa y trata de practicar a lo largo de toda su vida cierta indiferencia estoica frente a los hechos. Las dos grandes guerras europeas, comúnmente llamadas mundiales, no le arrancan comentarios, por ejemplo. En la conferencia sobre ética y en otros escritos de la segunda época declara su falta de interés por el conocimiento científico, la teoría en general (ConfE 14), las hipótesis, la explicación causal, que se ocupan de las conexiones externas entre las cosas. Lo que es, sostiene, uno lo acepta tal cual es. "Mi vida consiste en que me conformo con muchas cosas" (Certeza § 344).

Las diferencias dignas de enseñarse y merecedoras de atención filosófica comienzan donde empiezan las significaciones, esto es, en el lenguaje, y se prolongan hasta los límites del mismo. Donde no es posible hablar en sentido propio, como en cosas morales, religiosas, estéticas, axiológicas, tampoco cabe enseñar, discutir, clarificar y establecer la diversidad semántica del área. Allí cada uno está solo consigo mismo y es dudoso que el pensamiento de Wittgenstein le pudiera atribuir a la persona moral, religiosa y estética una gran capacidad de pensar matizadamente y con claridad, faltándole como le falta la comunicación, el acuerdo y el desacuerdo inequívocos con otros. Aquello de que no se puede hablar está destinado a quedar fuera de los límites de la cultura filosófica de la lengua, que es el medio en que pueden desarrollarse y describirse al infinito las diferencias conceptuales.

La investigación filosófica de diferencias es una investigación semántica o lógico-gramatical que se conduce exclusivamente dentro del área demarcada por los límites del lenguaje. A Wittgenstein le importa, ante todo, que el lenguaje sea más vario que lo que las filosofías han soñado y el sentido común supone. Además, enseñó que nos interesa aprender a verlo en su diversidad, pues "no tenemos conciencia de la inaudita diversidad de todos los juegos de lenguaje cotidianos" (IF II xi), y esta inconciencia tiene graves consecuencias para el pensar. "Pero ¿cuántas clases de oraciones hay? ¿Tal vez las aseveraciones, las preguntas y los imperativos?—Estas clases son *incontables*: hay incontables clases diferentes de usos de todo eso que llamamos 'símbolos', 'palabras', 'oraciones'. Y esta multiplicidad no es algo fijo, dado de una vez por todas; sino nuevos tipos de lenguaje, nuevos juegos de lenguaje, como los podemos llamar, llegan a existir y otros envejecen y son olvidados" (IF § 23). Una vez introducido el método de la descripción de las diferencias lingüísticas en uso, Wittgenstein establece la exigencia de multiplicidad para el campo metódico mismo: "*Eso* se ve *así; eso* sabe *así; eso* se siente *así*. El 'eso' y el 'así' tienen que ser explicados diferentemente"(IF II viii).

Las varias descripciones de diferencias en los trabajos de Wittgenstein se refieren a dos tipos de variedad. Las diferencias cuantitativas, de grado o que admiten una unidad de medida común y las totales, donde la diversidad excluye toda comparación (EPR 8, 23, 31, 34). En el caso del primer grupo de diferencias la relación entre los miembros se puede formular siempre en términos de la unidad de medida pertinente. 'Tengo bastones de diferentes longitudes'. El segundo tipo no gradual de diferencias, en cambio, no admite otra relación entre los incomparables que la del contexto al que ellos dividen o separan en partes. ¿Qué clase de relación es esta? Veamos algunos casos.

Las civilizaciones, ciertos juegos de lenguaje, dos obras de arte originales, las expresiones de dos rostros bien personales, son ejemplos que Wittgenstein usa para ilustrar las heterogeneidades cuyos miembros son entre sí *"entirely different"* o, también, *"utterly different"* (EPR 8, 34). Cuando entiendo que una palabra conocida desempeña dos o más roles completamente diversos en otros tantos juegos de lenguaje, admito su ambigüedad o su polivalencia. "Causa se usa de muy muchas maneras diferentes". "Es verdad que *sicología* se usa de muy diversas maneras". 'Causa' y 'sicología' tienen, pues, de hecho o en el uso efectivo, varios significados. No son nombres de conceptos, en el sentido tradicional de una estructura que reune portadores de ciertos rasgos comunes. Una vez que el análisis establece la diferencia no gradual de significado entre usar *causa* para designar a la 'etapa antecedente de un proceso' y usarla como sinónimo de 'razón de una conducta', por ejemplo, la separación entre ambos usos ya no desaparece. En este sentido la actividad filosófica de "enseñar diferencias" hace patente la diversidad del mundo y del lenguaje y se abstiene de proceder a establecer una síntesis que recogiera los resultados del análisis. Los límites establecidos por la descripción de usos lingüísticos no pueden ser trasgredidos sin pérdida del significado. La filosofía, que no descubre verdades nuevas, establece, en cambio, los lí-

mites de los que depende tanto el uso significativo del lenguaje como la disolución de las perplejidades del intelecto.

Las diferencias totales pertenecen a contextos que las engloban. Los juegos de lenguaje, aun los más diversos entre sí, tienen un lugar en el lenguaje total, lo presuponen por igual (IF §§ 539-540). Como los contextos son en parte responsables del sentido de las cosas, de manera que la relación entre lo contextuado y su contexto es, de acuerdo con Wittgenstein, interna y no de mera contigüidad, ¿no pueden servir los contextos de medida común entre los sentidos completamente diferentes? Los contextos escindidos por este tipo de diferencia no conectan a las diferencias totales debido a que mayormente se trata de trasfondos presupuestos de manera tácita, que no se hacen notar. La descripción los menciona sin alterar con ello la diferencia total. Por ejemplo, ni el lenguaje ni el mundo se pueden usar para aclarar las diferencias completas que los escinden. Que los cuerpos se encuentran en el espacio, el hombre en el mundo y las palabras en un lenguaje, no dice nada nuevo o revelador sobre ellos. El contexto tácito se muestra en lo que son, pero no puede ser usado para explicarlos. Cuando describimos una diferencia nos concentramos en ella y descuidamos lo que su presencia actual presupone. "Descuido lo obvio que no necesita mención". "Parece que yo descuidara la vida. Pero no la vida en sentido fisiológico sino la vida como conciencia. Y la conciencia, no entendida fisiológicamente o desde fuera, sino la conciencia como la misma esencia de la experiencia, de la aparición del mundo, del mundo.—¿No podría decir que si fuera a agregar el mundo a mi lenguaje tendría que valerme de un solo signo para la totalidad del lenguaje, de un signo que por lo tanto podría omitir?" (LExP 297). "Juego de lenguaje: represento pictóricamente, para mí mismo, lo que veo. La pintura no me contiene *a mí*". (LExP 282).

La explicación, las razones, tienen que tener un fin. Nunca podemos alcanzar con la explicación a la base

última de nuestra actividad de buscar, preguntar y aclarar diferencias. Wittgenstein conserva su hábito de detenerse en las diferencias, para desesperación de los que cultivan la filosofía con el propósito de descansar de la variedad. "Existe la institución de castigar a los criminales. Diferentes personas la apoyan por diferentes razones, y tienen diferentes razones en diferentes casos y en ocasiones diferentes." (EPR 50).

V WITTGENSTEIN EN INGLÉS

Wittgenstein escribió en inglés notas para sus cursos en Cambridge, algunas conferencias y cartas publicadas póstumamente. Además, dictó los llamados *Cuadernos Azul y Marrón* y el *Cuaderno Amarillo* así como otros escritos y ofreció cátedra en este idioma por muchos años. Solía conversar de filosofía en inglés con amigos y discípulos que tomaban notas de sus palabras, ya sea en su presencia, ya sea después de separarse del filósofo. Conocemos bien, gracias a estos documentos, su manera de expresarse en este idioma, sus modismos y pequeñas rarezas y los frecuentes germanismos que salpican su discurso. Como prefería expresarse en la lengua de todos los días, evitando la formación de un lenguaje técnico de la filosofía,[9] ocasionalmente hace un esfuerzo por incorporar los modismos populares entre sus estudiantes ingleses a su propio vocabulario. A veces esta intención no sale bien y la cosa resulta ligeramente penosa. Algunos de sus editores han corregido los defectos de su expresión inglesa, otros los dejaron.

Wittgenstein sabía que su inglés era en ciertos respectos insuficiente. En la conferencia llamada 'sobre ética' por sus editores, redactada hacia fines del año 29 o comienzos del 30, le dice a su audiencia: "El inglés no es mi lengua materna y por eso mi expresión carece a menudo de la precisión y sutileza deseables cuando uno habla de un asunto difícil. Lo único que puedo hacer es pedirles que faciliten mi tarea tratando de entender lo que quiero decir a pesar de las faltas que estaré cometiendo continuamente contra la gramática inglesa" (ConfE 3).

[9] G. E. M. Anscombe, traductora de varias obras de Wittgenstein al inglés, pide excusas cuando las dificultades de traducir algún pasaje la obligan a adoptar expresiones que aparentan ser parte de un vocabulario técnico. "I apologize for the air of philosophical technicality and the unnaturalness that is forced upon me by having to find two words where common or garden English has only one" (OFP1, 148e, n. 1).

La obra de Wittgenstein está escrita mayormente en alemán; su único libro publicado en vida, aunque de nombre latino, tiene texto alemán. Sus notas de trabajo, en las que explora los asuntos que le interesan y en las que expresa los resultados de sus investigaciones, están redactadas casi íntegramente en la lengua materna. El alemán de Wittgenstein es sencillo, claro, ágil, conciso y elegante. Recuerda, más que nada, al de Kafka, otro gran prosista de lengua alemana del siglo, tanto por la imaginación y la inteligencia condensadas en sus frases como por la naturalidad, la facilidad feliz y la total falta de afectación del modo de decir. Todavía no se habla de Wittgenstein como prosista notable, pero no faltarán quienes lo hagan.

Traducir a Wittgenstein no es cosa fácil a pesar de la lucidez de su expresión. Es muy complicado conservar, en otra lengua, los variadísimos matices de la suya. Además, sus investigaciones lingüísticas exigen una traducción en extremo cuidada para que el significado de estas ideas, estrechamente ligadas a las palabras, giros y frases cuyos usos se describen y examinan, no se pierda o enturbie en el otro idioma. La obra de sus traductores al inglés es admirable. Tuvimos gran suerte de que muchos de sus discípulos y amigos, que por años lo estuvieron escuchando explicar sus ideas en inglés en sus cursos universitarios y en conversaciones fuera de la cátedra, se hicieran cargo de ir traduciendo al inglés los numerosos documentos de su legado literario. Estaban extraordinariamente bien preparados para la tarea. Gracias a ellos Wittgenstein se convirtió casi en un filósofo inglés y fue en Inglaterra donde ejerció la mayor y más intensa influencia que ha tenido hasta ahora. Asimismo, la difusión del pensamiento de Wittgenstein y la de sus obras a otros ámbitos culturales ha ocurrido a través de la versión inglesa de los mismos y no mediante un conocimiento generalizado de los originales.

Sin la menor intención de disminuir el mérito de sus traductores al inglés, quiero anotar aquí algunas versiones erróneas o menos acertadas de palabras de Wittgen-

stein con que me he tropezado ocasionalmente al comparar la traducción inglesa con los originales. Es desconcertante, por ejemplo, que tantos traductores al inglés coincidan en el deseo de moderar algunas de las expresiones más características del filósofo austríaco. En algunos casos de este tipo puede tratarse, claro, de diferencias culturales y no de una mera cuestión de traducción. Como, por ejemplo, allí donde Wittgenstein dice que los problemas filosóficos constituyen quebraderos de cabeza (*Kopfzerbrechen*), sus traductores al inglés prefieran poner que son problemas que provocan *headaches* (dolores de cabeza: IF § 65), cosa muy distinta, por cierto.

Conviene decir, antes que nada, que entre estos traductores de Wittgenstein al inglés se encuentra el mismo filósofo, que no sólo revisó la versión al inglés del *Tractatus*, sino que solía dictar sus clases en inglés basándose en notas previamente redactadas en alemán. Se han publicado las cartas que contienen las observaciones críticas de Wittgenstein a la versión inglesa del *Tractatus* de Frank Ramsey (fichada en la bibliografía bajo la sigla 'Ogden'). Estos comentarios muestran que ya en 1922 Wittgenstein consideraba necesario evitar el uso de expresiones técnicas en la exposición filosófica. La filosofía habla la lengua de todos los días. Le hace ver continuamente a Ogden, que se está ocupando de la publicación de la versión inglesa, que él se ha valido, en el original, de expresiones comunes y corrientes, que no conviene que se conviertan en un vocabulario especializado. "La expresión debe pertenecer a la lengua cotidiana" (Ogden 30). Ramsey ha traducido, por ejemplo, *'von vornherein'* ('de antemano') por *'a priori'*. Wittgenstein lo corrige dos veces, diciendo que no significa más que *'from the very beginning'* (Ogden 29 y 31). Otro caso de lo mismo: "En vez de 'ilimitado' (*'limitless'*) propongo 'sin límite' (*'without limit'*). El alemán *'grenzenlos'* es una expresión bien corriente mientras que *'limitless'* en inglés me parece que no lo es" (Ogden 35). Asimismo, Wittgenstein propone cambios para evitar, como siempre, la inflación verbal y la grandiosidad. Donde Ramsey dice (para T § 5.461) *'is full of significance'* ('está lleno de significa-

ción'), Wittgenstein pregunta: "¿No resulta muy torpe esto? ¿No sería mejor decir '...tiene mucha importancia' o algo similar?" (Ogden 32).

A pesar de las limitaciones de su inglés, Wittgenstein era muy sensible a las afectaciones y al mal gusto de otros usuarios extranjeros de este idioma. R. Monk narra que Wittgenstein releyó en 1938, en una traducción inglesa del propio autor, *The King of the Dark Chamber* del poeta indio Rabindranath Tagore. Desde 1921 Wittgenstein lo consideraba uno de sus libros favoritos y solía recomendarlo y regalarlo a sus amigos. Hizo esta lectura de 1938 en compañía de Yorick Smythies, su estudiante, y ambos decidieron preparar una "traducción" del texto del inglés de Tagore al inglés de los dos lectores, que titularon *The King of the Dark Chamber*, by Rabindranath Tagor (sic) *translated from* the English of Rabindranath Tagor *into* English used by L. Wittgenstein and Yorick Smythies, *by* L. Wittgenstein and Yorick Smythies. Dice Monk: "Casi todos los cambios hechos por Smythies y Wittgenstein consisten en sustituir las expresiones 'poéticas' anticuadas de Tagore por palabras y frases modernas e idiomáticas. Donde Tagore dice '*chamber*' (cámara), ellos ponen '*room*' (habitación), excepto en el título. Y donde Tagore escribió '*He has no dearth of rooms*' ('no tiene carencia de habitaciones') ellos dicen: '*He's not short of rooms*' ('no le faltan habitaciones') y así sucesivamente" (Monk 1990, 408-409).

La traducción estándar de las *Investigaciones filosóficas* se la debemos a G. E. M. Anscombe. La segunda edición (1958) fue revisada y la profesora Anscombe introdujo una serie de correcciones en el texto inglés. Algunos problemas mayores de traducción se quedaron como estaban en la primera edición, sin embargo. A manera de ejemplo menciono el caso de la palabra *Vorstellung* que quiere decir 'representación' (*representation*) y que es traducido aquí generalmente por *image* (imagen).[10] Por ejemplo: "Ya expresábamos una

---

[10] En cambio, Findlay 1984, 8, traduce *Vorstellung* por *presentation*, una versión literal de la palabra alemana.

representación bien determinada. Una imagen determinada que queremos usar". (*"Wir sprachen schon eine ganz bestimmte Vorstellung aus. Ein bestimmtes Bild, das wir verwenden wollen"*—IF § 59). La versión inglesa dice: "This was the very expression of a quite particular image: of a particular picture which we want to use." 'Image' y 'picture' parecen sinónimos en la traducción inglesa mientras que en el original no pueden ser tomados por tales: la imagen forma parte de la representación pero no coincide con ella. Le falta, desde luego, el elemento activo, la posibilidad que consiste en darse uno la imagen a sí mismo, en ponérsela por delante, en considerarla y usarla para fines específicos. Wittgenstein sostiene expresamente que la imagen no es más que un elemento de las representaciones: "'Representación'... no es el concepto de una imagen aunque... [las representaciones] tengan una conexión con una imagen..." (OFP2 §§ 112; cf. 84; Pap § 638).

Mis principales reservas críticas frente a esta versión inglesa de la palabra *Vorstellung* se pueden resumir en los siguientes puntos: 1) *Vorstellung* o representación es una de las principales palabras del vocabulario del Wittgenstein del segundo período. Está estrechamente ligada con la investigación que Wittgenstein dedica a nuestros conocimientos de las cosas como son. Un problema importante de esta investigación es el del cambio de aspecto de ciertas cosas o de la percepción de cosas ya como esto, ya como aquello (cf. la figura del pato-conejo). El examen reiterado del uso de *Vorstellung* lleva al filósofo a concluir, entre otras cosas, que las representaciones están estrechamente ligadas a la voluntad ("La percepción del aspecto y la representación dependen de la voluntad. Se puede dar la orden 'represéntate *eso*' y también la de 've ahora la figura de *este modo*'. Pero no se puede ordenar: 've la hoja verde ahora'." (IF II xi, p. 551; cf. RF 236; OFP1 § 760; OFP2 §§ 83-112). Traducir esta palabra por 'imagen' la liga principalmente a la imaginación, no a la voluntad, y hace incomprensible, entre otras cosas, el análisis de los aspectos en la segun-

da parte de las *Investigaciones filosóficas* y en las *Observaciones sobre la filosofía de la psicología*. 2) Wittgenstein distingue expresamente entre *Vorstellung* y *Bild* en IF §§ 300-301: *Eine Vorstellung ist kein Bild* ('Una representación no es una imagen'. Cf. también OFP1 §§ 262; 760; OFP2 § 111: "La representación podría ser llamada un acto creativo. (Y es así como en efecto se la llama)". Cf. OFP2 §§ 84, 88, 112; Pap §§ 637-638). Si traducimos 'representación' por imagen este importante distingo se pierde. 3) El carácter activo, interesado de la representación en general le da un parecido con la captación de las cosas bajo un determinado aspecto, el cual no sólo desplaza al enfoque de las mismas bajo otros aspectos sino del que resultan cambios en las cosas percibidas, según Wittgenstein (OFP1 § 992). La imagen carece de estos rasgos, que Wittgenstein acostumbra destacar en la representación. 4) La traducción de *Vorstellung* por 'imagen' o 'imaginación' no puede evitar la inconsecuencia. En efecto, a veces G. E. M. Anscombe se ve forzada a decir 'represent' casi inmediatamente despues de haber traducido la expresión alemana *Vorstellen* por 'imagining'; por ejemplo, en la versión inglesa de OFP1 §§ 960 y 963. La traducción disimula, como consecuencia del cambio terminológico, la continuidad temática del original. En algunas partes el desacierto de la traducción acaba por hacer decir al filósofo disparates en inglés, como cuando se le atribuye haber sostenido que las imagenes no nos enseñan nada, ni correcto ni falso, sobre la realidad (OFP2 § 63). Todas las imágenes de cosas reales, aunque no las representaciones, según Wittgenstein, pueden ser comparadas con sus originales desde el punto de vista de su corrección o de su falsedad. De esta comparación resultará que algunas de ellas tienen valor informativo y otras carecen de él.

Por otra parte, Peter Winch (1987, 60-61 y 76-77) ha señalado que la equivocada traducción inglesa del término *Vorstellung* en las *Investigaciones filosóficas* ha engendrado ya varios escritos que tratan de explicar en qué estaba pensando Wittgenstein cuando dijo (IF §§ 300-301)

que una imagen (*Vorstellung*) no era una imagen (*Bild*). La mencionada traducción no sólo no es corregida en las ediciones posteriores de la *Investigaciones filosóficas* sino que se la extiende a la versión inglesa de otras obras de Wittgenstein. *Sobre la certeza*, por ejemplo, aparece traducida al inglés por Denis Paul y G. E. M. Anscombe en 1969. *Vorstellung* (representación) sigue siendo *image* (Certeza § 262), pero a veces se lo traduce aquí como *idea* (Certeza § 182), a veces como *imagination* (Certeza § 90). Esto es bastante malo por las razones señaladas arriba pero no es todo. *Image*, en el texto inglés de este último libro funciona también como la traducción del alemán *Bild* (imagen, representación pictórica: Certeza § 417). El mismo término *'Bild'* es traducido otras veces como *'picture'* (Certeza §§ 90, 209, 240, 450). Es imposible que el lector se forme una idea clara del asunto. La presencia del texto alemán al frente, en el caso de las ediciones bilingües, ayudará, sin duda, a algunos. Pero es probable que la casi total ausencia de comentarios críticos sobre lo que Wittgenstein dice en la obra tardía acerca de la voluntad y su profunda penetración de la vida mental tenga una relación directa con la abulia del sujeto prevaleciente en la filosofía británica desde Berkeley y Hume, que se insinúa en la traducción estándar al inglés de las obras dedicadas a investigar nuestros conceptos psicológicos.

Menos grave pero igualmente errónea es la traducción de *Verwirrungen* (enredos, confusiones) por *troubles* (dificultades o conmociones) que encontramos en CAM 46 y en numerosos pasajes de otras traducciones y comentarios en inglés. *Philosophische Verwirrungen*, que dice Wittgenstein habitualmente, son 'enredos filosóficos'. No se convierten en dificultades más que para el amante de la claridad y la simplicidad.

Diversos autores han señalado que ciertos problemas de interpretación del pensamiento de Wittgenstein provienen directamente de traducciones objetables de algunos términos de su vocabulario. Voy a mencionar unas acertadas observaciones críticas de Takashi

Fujimoto. En un ensayo dice: "Desgraciadamente...el concepto de *Erklärung* (clarificación, elucidación) es usado tan frecuente y deliberadamente en todas las obras de Wittgenstein...que sus traductores no pueden evitar traducirlo de manera ambigua mediante diferentes términos como 'explicación', 'definición', 'clarificación', etc., dependiendo del contexto en que se lo usa. El resultado es la desaparición en estas traducciones del significado común de *klären* (clarificar)" (1972, 224; cf. 225-226). Luego señala tres pasajes de las *Investigaciones filosóficas* (IF §§ 3, 6 y 29) en los que *Erklären, Erklärung* son traducidos al inglés por *definition* y tres en los que las mismas palabras aparecen vertidas como *explanation* (IF §§ 1, 30 y 239).

VI ¿QUÉ FORMA PARTE DE LA LÓGICA?

Hacia el final de la vida de Wittgenstein, en *Sobre la certeza* (1950-51), algunas de las preguntas acerca de la lógica que están todavía siendo planteadas en las *Investigaciones filosóficas,* tienen ya una respuesta bien decantada, producto de la reflexión en los años intermedios. Wittgenstein expresa su posición madura con sumo cuidado. No dice nunca, por ejemplo, lo que la lógica es sino que habla de las varias funciones que la ponen de manifiesto, de 'lo que pertenece' a ella en contraste con lo que no es parte de la lógica, de los papeles que desempeñan las oraciones lógicas en el lenguaje, de la peculiar necesidad de estas oraciones, de la operación de ciertas reglas lógicas que nunca han sido formuladas proposicionalmente. La investigación de la necesidad en el lenguaje se acerca en estas notas sobre la certeza al tema de las condiciones de posibilidad del lenguaje significativo. No que tal tema se convierta en materia doctrinaria, sin embargo. La descripción respeta, en definitiva, sus límites pero suele señalar también con cierta frecuencia hacia lo que queda más allá. Por ejemplo, hacia el fundamento del que no cabe decir otra cosa sino que es lo absolutamente firme y que no se funda en nada determinado. Las observaciones sobre la certeza se refieren, asimismo, al fondo de representaciones, creencias, decisiones y actitudes no examinadas que hace falta tener para llevar a cabo la más simple de las operaciones lingüísticas.

La cautela de Wittgenstein en el libro acerca de la certeza se expresa bien a través de la repetición de la fórmula indirecta *'es gehört zur Logik'* ('forma parte de la lógica': Certeza §§ 56, 342, 401, 628). ¿Qué es, pues, lo que el filósofo asigna aquí a la lógica? Ella hace aportes eficaces tanto al sustrato relativamente inmóvil e incuestionado de nuestras certezas básicas como a aquello que se funda sobre él, al conocimiento, la interrogación, la investigación, la duda, la explicación, la comu-

nicación mediante el lenguaje ordinario. La encontraremos, pues, a los dos lados de la división entre el fundamento y lo fundado tal como antes comprobamos que aparecía a los dos lados del límite entre lo empírico y lo apriorístico o lógico. Las actividades inteligentes y lúcidas de preguntar, investigar, explicar, etc., y muchas otras conductas humanas derivadas que pertenecen al mismo género que ellas, dependen, sostiene Wittgenstein, de un sistema de certezas (IF §§ 481-485, 607, 633; II xi; Certeza §§ 88, 341, 577, 605) que queda al margen de todo examen, conciencia expresa, cuestionamiento o consideración reflexiva mientras hace las veces de fundamento firme presupuesto por conductas habituales. "Un juego de lenguaje sólo es posible si uno confía en algo" (Certeza § 509; cf. 160-62, 343, 655). "Quien no está seguro de ningún hecho tampoco puede estar seguro del sentido de sus palabras" (Certeza § 114).

Nuestra confianza en aquel sistema de certezas resulta de una actitud o de una manera habitual de actuar adoptadas por nosotros (Certeza §§ 404, 110, 307) y no de los méritos intrínsecos de los componentes de tal sistema a la luz de la reflexión sobre ellos. Contamos con él sin habernos cerciorado de su fiabilidad. De manera que el fundamento mismo es infundado, y no es ni verdadero ni falso, según *Sobre la certeza,* no sólo porque no lo hemos examinado nunca —todo examen crítico depende de él— sino que, en particular, debido a que de él proceden los criterios y normas del juicio sobre lo que es o no es una justificación, una razón fundante, una evidencia suficiente, etc. (Certeza § 214, 162-164). En estas notas sin revisar Wittgenstein se refiere frecuentemente a este fundamento presupuesto como si constara de oraciones y hasta de reglas (Certeza § 494); pero por otro lado lo llama también una 'mitología' (Certeza §§ 95, 97) y una 'imagen del mundo' (Certeza §§ 162, 167) compartidas por los miembros de la misma comunidad lingüística y gracias a las que se pueden entender mutuamente con facilidad (Certeza §§ 153-157, 108). Queda en claro, no obstante las vacilaciones del texto, que el

sustrato del lenguaje y de la vida común del grupo que lo usa, es un elemento mezclado, de diversa proveniencia y composición. La diferencia que nos interesa aquí, de entre los varios aspectos del sustrato que Wittgenstein menciona, es la que separa a las oraciones empíricas de las oraciones lógicas. Cuando este distingo recibe una aclaración, resulta ser, principalmente, uno entre funciones oracionales en el lenguaje. Ambos tipos de oraciones son separadas en *Sobre la certeza* por cuanto operan diversamente en sus respectivos contextos. Las oraciones no son lógicas, en consecuencia, porque se las pueda considerar separadas de todo contexto; tampoco lo son por su origen o por determinados rasgos distintivos que permitieran apartarlas en una clase descriptiva diversa. Son lógicas sólo por los papeles que desempeñan en los juegos de lenguaje, en nuestras actividades y comprensión de las cosas. Estas funciones son tan observables y descriptibles como los demás aspectos del juego de lenguaje.

"Quiero decir que oraciones que tienen la forma de las oraciones empíricas y no sólo oraciones de la lógica pertenecen al fundamento de toda operación con pensamientos (con el lenguaje)" (Certeza § 401).[11] ¿Oraciones empíricas *a priori*, por tanto? Wittgenstein sabe que la educación filosófica no nos prepara para esto. Tendrá que establecer qué lo autoriza a proponer esta aparente paradoja y buscar los casos a propósito de los cuales el filósofo da con ella. Refiriéndose a los ejemplos de G. E. Moore, como ser: 'Sé que soy un hombre' 'Sé como me llamo', etc., dice: "Cuando Moore dice que *sabe* esto y aquello no aduce, efectivamente, más que oraciones em-

---

[11] Esta cita habla de la 'forma de las oraciones empíricas'. Esto parece insinuar que Wittgenstein admite que las oraciones lógicas tienen una forma característica que las distingue de las de otras formas. No hay tal cosa. Las oraciones son llamadas lógicas en *Sobre la certeza* considerando su función o su papel en los diversos juegos de lenguaje en los que las utilizamos. Por lo demás, el parágrafo siguiente al citado, el § 401, retira la frase confundidora diciendo que la expresión 'oraciones de la forma de las oraciones empíricas' es un completo fracaso pues se trata de aseveraciones acerca de objetos, etc.

píricas que afirmamos sin pruebas especiales, esto es, oraciones que desempeñan un papel lógico peculiar en el sistema de nuestras oraciones empíricas" (Certeza § 136; cf. 137, 112). Pero, ¿qué es 'un papel lógico peculiar'? *Sobre la certeza* contiene varios ejemplos de funciones descriptibles que Wittgenstein llama, específicamente, lógicas y no empíricas.

1) Es parte de la lógica de las actividades humanas ligadas a juegos de lenguaje ser derivadas de supuestos o fundarse sobre ellos. "Las preguntas que hacemos y nuestras dudas descansan sobre el hecho de que determinadas oraciones quedan eximidas de la duda, que son como los ejes sobre los que ellas giran". "Forma parte de la lógica de nuestras investigaciones científicas que, *de hecho,* ciertas cosas no son puestas en duda" (Certeza §§ 341-342). Preguntar es posterior a estar seguro, a dudar, es derivado de saber algo; sólo puedo *revisar* el resultado de una operación aritmética después de haber aprendido a llevarla a cabo, etc. La función lógica, en este caso, consiste en el servicio que un fundamento firme e incuestionado presta a una actividad que se inicia a partir de él, como un salto desde un punto de apoyo. Esta función no tiene que ser forzosamente una relación entre oraciones; Wittgenstein afirma que el fundamento incluye creencias comunes (Certeza §§ 284-286), actitudes (Certeza § 404), habilidades prácticas (Certeza § 510) y ellas pueden no haber sido formuladas nunca y realizar, sin embargo, su papel lógico en juegos de lenguaje. La convicción inexpresa de que las piedras no hablan, por ejemplo, está en la base de la tendencia a buscar a una persona detrás de una roca de la que proceden palabras articuladas. Pero, aunque no una relación entre oraciones, el servicio lógico del fundamento pertenece, necesariamente, al contexto de la actividad fundada y no se deja separar de ella.

2) Es parte de la lógica lo que describe la actividad lingüística, en particular, la descripción del juego de lenguaje que sirve de contexto al uso de símbolos lingüísticos. "Y forma parte de la lógica todo lo que descri-

be un juego de lenguaje" (Certeza § 56). La descripción del juego de lenguaje y de sus partes consta de oraciones metalingüísticas pero lo descrito por ellas no tienen que ser siempre oraciones, sino pueden ser palabras, nombres, relaciones, conceptos, etc. 'Lógica' designa, en este uso, a la disciplina que se refiere a las funciones lingüísticas del mismo nombre. Wittgenstein manifiesta, sin embargo, en otro lugar de este libro, una duda acerca de la posibilidad de describir la lógica: "¿No me acerco cada vez más a decir que la lógica no se deja, en último término, describir? Debes mirar la práctica del lenguaje, entonces la ves" (Certeza § 501).[12]

3) Son parte de la lógica los principios, las reglas, los criterios, los valores, las medidas etc., necesarios para formular diversas clases de juicios acerca de las cosas. Lo que cuenta como prueba o *test* para decidir si una operación aritmética es correcta pertenece a la lógica. Tenemos, por ejemplo, normas de lo posible, de lo razonable, de lo correcto, de lo apropiado a determinadas circunstancias, etc. Sin ellas, todo juicio sería imposible. ¿De dónde las sacamos? Este es un problema que se nos encomienda cuando nos damos cuenta que al aprender un lenguaje no aprendemos juicios sino a juzgar, que es una práctica lingüística enormemente variada. Para fijar una práctica, el juego de la formulación de juicios, por ejemplo, se requieren reglas *y* ejemplos. "No aprendemos la práctica del juicio empírico aprendiendo reglas; nos enseñan *juicios* y su conexión con otros juicios. Nos hacen admisible *una totalidad* de juicios" (Certeza § 140). "¿Pero cómo puedo saber que alguien tiene dudas? ¿Cómo sé que usa las palabras 'lo dudo' como yo?—Desde niño aprendí a juzgar así. *Esto es* juzgar.—¿Pero no es la experiencia la que nos enseña a juzgar *así*, esto es, que es correcto juzgar así? Pero, ¿cómo *nos lo enseña* la experiencia? *Nosotros* podemos derivarlo de la experiencia pero ella no nos aconseja derivar nada de la experiencia. Si ella es el fundamento de que juzguemos como

[12] Véase la discusión de este asunto en Thomas Morawetz (1978, 51-52).

lo hacemos (y no sólo la causa) todavía nos falta el fundamento para considerar esto como un fundamento.— No, la experiencia no es el fundamento para nuestro juego de juzgar. Y tampoco su éxito más notable" (Certeza §§ 127-131; cf. 308). "Mis propios juicios caracterizan el modo como juzgo, la esencia del juicio" (Certeza § 149). Domino la práctica de juzgar; si quiero saber cómo funciona no tengo más que fijarme cómo lo hago. Pero Wittgenstein muestra que las condiciones lógicas del juicio son muy variadas y es esta variedad la que no consigo abarcar fácilmente o comprender con claridad. En efecto, a veces utilizamos juicios como principios para juzgar (Certeza §124), como en el caso en que tomamos una decisión de actuar de cierta manera diciendo 'No tengo razón alguna para no hacer *x*'. Otras veces mi criterio procede directamente de mi conformidad con la manera de juzgar de otros (Certeza § 156), con la costumbre o con el ejemplo de otras personas. Las verdades consabidas de mi grupo no puedo ponerlas en duda todas juntas sino, a lo sumo, algunas y una tras otra (Certeza § 232). "¿Resulta, entonces, que tengo que reconocer ciertas autoridades para poder juzgar?" (Certeza § 493). Estamos efectivamente, sostiene Wittgenstein, en una dependencia lógica o necesaria de ciertas oraciones que hacen las veces de reglas de nuestro lenguaje y acción. Por ejemplo: creo saber mi nombre y cuento con que la gente sabe, generalmente, cómo se llama. "No puedo dudar de esta oración sin abandonar toda actividad de juzgar. Pero, ¿qué clase de oración es ésta? [...] Ciertamente no se trata de una oración empírica. No pertenece a la psicología. Tiene, más bien, el carácter de una regla" (Certeza § 494).

La lógica es situada por Wittgenstein en el contexto del lenguaje; pero no como algo que lo precede, lo funda u organiza de acuerdo con una forma que es independiente de él. El lenguaje, a su vez, como sabemos desde las *Investigaciones filosóficas*, es una prolongación de nuestras reacciones y actividades, que se convierte en parte de las prácticas habituales que caracterizan nuestra for-

ma de vida. Los papeles que ciertos símbolos y combinaciones de ellos: palabras, frases, oraciones, normas metodológicas, reglas, etc., desempeñan en los juegos de lenguaje a que recurrimos durante nuestra actividad, tales símbolos los efectúan en esta actividad, que constituye el marco de tales elementos lingüísticos. De modo que podemos decir que la lógica, como Wittgenstein la entiende en *Sobre la certeza* cuando usa la expresión materialmente, pertenece no a un contexto cualquiera sino, de modo específico, al que forman las actividades normales de nuestra vida. Estas funciones lógicas ligadas a determinadas prácticas no quedan adecuadamente representadas mediante los principios universales que encontramos en los libros de lógica convencionales. Una exposición de las mismas es el producto de una investigación particular que describe los juegos de lenguajes y las actividades en que se los usa con el propósito de exhibir las condiciones de posibilidad, oraciones normativas, metodológicas, definiciones de palabras, etc. de *esa* particular conjunción de práctica y lenguaje. Aunque Wittgenstein sigue diciendo en estas notas de sus últimos años que le parece que la lógica no es descriptible (Certeza § 501), y que las oraciones lógicas pudieran ser redundantes (Certeza § 43), admite que ciertas oraciones metalingüísticas significan algo (Certeza §§ 51, 56, 664, 665), como vimos en 2), p. 340. ¿Las oraciones referentes a oraciones lógicas, agregan algo a la descripción del juego de lenguaje? Es difícil contestar tal pregunta en el sentido de Wittgenstein debido a la mencionada discrepancia no resuelta, no elaborada en *Sobre la certeza.* Wittgenstein admite, en cualquier caso, que tenemos una comprensión inmediata (*eine Einsicht:* Certeza § 59) de las relaciones lógicas activas en el lenguaje aunque no aclara en este pasaje si siempre las podemos poner en palabras.

En las últimas notas de los años cincuenta todavía está en pie aquel distingo del *Tractatus* que consigna a la lógica entre los asuntos de que no se puede hablar en forma directa (Certeza § 501). La inefabilidad de la lógi-

ca tiene, sin embargo, otra forma en los últimos años del filósofo y es este cambio el que autoriza a sostener que la crítica que las *Investigaciones filosóficas* practican sobre la metafísica del *Tractatus* representa, en la obra de Wittgenstein, el fin de la lógica concebida como forma sustancial del mundo y del lenguaje. En cualquier caso, la posible imposibilidad de describir la lógica de los últimos años de la actividad de Wittgenstein, ya no podría depender del argumento especial formulado en el *Tractatus*, sino que tendría que resultar del descubrimiento de que no hay allí, fuera de algunas reglas más o menos elusivas, nada delimitado, separable, fijo y objetivo de lo que fuera posible hablar. Sólo es dable encontrar relaciones, patrones, reglas y límites en el movimiento del lenguaje en uso, que están, ellos mismos, en flujo. Todas las regularidades y relaciones necesarias admiten excepciones, son compatibles con el cambio, pertenecen a una lengua particular y se confunden fácilmente con lo que no es parte de la lógica (Certeza §§ 98, 136, 319ss., 401).

En el libro publicado en 1921, por el contrario, en el que tanto el lenguaje en general como la oración son pensados como representaciones pictóricas de realidades, Wittgenstein excluye la posibilidad de que la representación (lingüística) se refiera a su propia forma. El argumento en que se funda tal negación está organizado de la siguiente manera:

2.171 *La representación pictórica puede copiar cualquier realidad cuya forma tiene.—La representación espacial a todo lo espacial, lo coloreado a todo lo coloreado, etc.*

2.172 *Su forma de representar pictóricamente, sin embargo, la representación no puede copiarla; la exhibe.*

2.173 *La representación presenta su objeto desde fuera (su punto de vista es su forma de exhibición), por eso es que la representación pictórica presenta a su objeto correcta o falsamente.*

2.174 *Pero la representación pictórica no puede colocarse fuera de su forma de representar.*

Refiriéndose directamente a la posibilidad de las oraciones de decir algo significativo sostiene, más adelante, que: "La oración puede presentar a toda la realidad pero no puede presentar lo que ha de tener en común con la realidad para poderla presentar, la forma lógica.—Para poder presentar la forma lógica tendríamos que podernos situar fuera de la lógica, esto es, fuera del mundo" (T § 4.12).

Más tarde, habiendo rechazado parcialmente la concepción de que el lenguaje es una representación pictórica de la realidad, Wittgenstein tiene que cambiar gran parte del planteamiento del *Tractatus* referente a la lógica. El juego de lenguaje, en efecto, no es reproductivo de algo diverso de él; lejos de ser una copia es un juego. Aunque no hay razones para negar que existen las oraciones 'representativas' (IF § 435; cf. § 23), y, de haberlas, la noción de juego tendría que abarcarlas, queda en pie que en el segundo período el filósofo se abstiene a propósito de establecer discursivamente cuáles son las relaciones entre lenguaje y realidad. ¿Cuál es, entonces, la razón por la cual no hay tal cosa como un juego de lenguaje de la lógica en el sentido material del término? Hay oraciones lógicas, como la definición del metro, por ejemplo, pero no hay, en la obra tardía de Wittgenstein, una filosofía de la logica aparte de las investigaciones del lenguaje en las que se trata de la lógica *de éste*. A pesar de todas las transformaciones de la postura de Wittgenstein, en algún sentido la inefabilidad de la lógica es sostenida a lo largo de toda su carrera, aunque es obvio que ya no podría justificársela con el mismo argumento del *Tractatus* y, también, que el interés del filósofo se ha desplazado de la metafísica logicista a la investigación empírica de usos. Como si nunca antes hubiera defendido la inefabilidad de la lógica, al final de su vida declara que está cada vez más cerca de decir que, en último término, la lógica no se deja describir. Que en vez de tratar de hacer lo que no se puede hay que mirar la práctica

del lenguaje para ver qué pertenece a la lógica en él y qué funciones desempeña allí (Certeza § 501). Hay, sin embargo, una fuente adicional de la que podríamos obtener un argumento wittgensteiniano que sostuviera la inefabilidad de la lógica en *Sobre la certeza*.

La lógica, en efecto, además de ser un conjunto de funciones *en* el lenguaje, es parte del fundamento oscuro y mezclado presupuesto por el uso de lenguaje, por la comunicación, la actividad humana y la existencia social. "Las oraciones que tienen forma de oraciones empíricas y no sólo las oraciones de la lógica, pertenecen al fundamento de toda operación con pensamientos (con el lenguaje)" (Certeza § 401). En las notas sobre la certeza este fundamento ya no está concebido como el trasfondo de la inteligencia, como lo presenta una sección de las *Investigaciones* (IF § 102), sino que es el contexto general de una forma de vida humana en este mundo. En él se mezclan, sin que puedan ser separados con una división clara y precisa (Certeza §§ 52-53, 97-98), ciertos elementos provenientes de la experiencia y elementos lógicos como las reglas, los criterios, las oraciones metodológicas y gramaticales en general, que controlan la manera como usamos los símbolos lingüísticos. "No hay una frontera precisa entre oraciones metodológicas y oraciones dentro de un método".—"¿No habría que decir, entonces, que no hay una frontera precisa entre oraciones de la lógica y oraciones empíricas? La falta de precisión es, precisamente, la de la frontera entre *regla* y oración empírica" (Certeza §§ 318-319; cf. 83, 114, 309). Con este fondo presupuesto, a partir del cual hablamos, pensamos y actuamos, tenemos, según Wittgenstein, algo como una familiaridad anterior al conocimiento, o una 'complicidad' a toda prueba. La oscuridad e inarticulación de este medio y el hecho de estar siempre presupuesto por nuestras actividades lúcidas, que no pueden volverse reflexivamente sobre su propia condición de posibilidad, a la que tienen que dar por absolutamente cierta para ser lo que son, podría alentar una posición que negara nuestra posibilidad de describir la lógica,

como dice Wittgenstein en *Certeza* § 501. Las condiciones de posibilidad y los presupuestos no se muestran siempre en lo posibilitado por ellos: la posición erecta de una persona no exhibe el suelo sobre el que está parada. "Podría parecer, entonces, que el juego de lenguaje tendría que '*mostrar*' los hechos que lo hacen [lógicamente] posible. (Pero no es así)" (Certeza § 618). Logramos describir lo que se hace patente de alguna manera pero no lo que queda cubierto u oculto por la manifestación de lo patente. Si las funciones lógicas tienen, por lo general, este carácter, ¿no sería posible desarrollar un método especializado para ponerlas en evidencia?

Cuando Wittgenstein incluye ciertos ingredientes lógicos del lenguaje en el fundamento presupuesto por nuestras diversas actividades, ¿no está reasumiendo la idea del *Tractatus* según la cual la lógica es el fundamento de la metafísica? De ninguna manera; el carácter fundamental de la lógica ha pasado, entre el comienzo y el final de la actividad de Wittgenstein, por una revisión crítica que lo transforma a fondo. Pues para el autor de las notas *Sobre la certeza*, hay algo anterior al fundamento lógico-empírico presupuesto por la comunicación verbal: la certeza total o completa falta de dudas y vacilaciones de los hablantes de cierta comunidad, que no puede ser sacudida o falsificada ni siquiera por la llamada "duda justificada" debido a que es parte de una actitud (Certeza § 404) o de una manera de actuar (Certeza § 307) establecida y habitual; esta seguridad humana colectiva sin fundamentos ni razones (ibid.) es previa a la lógica, de acuerdo con Wittgenstein. "La admisión de esto debe encontrarse en la base de toda comprensión de la lógica" (Certeza § 375). Pues, "el lenguaje no salió de un razonamiento" (Certeza § 475; cf. § 477) sino de la acción. En este sentido se puede decir que, aunque la lógica es la base del hacer y el hablar corrientes, ella, a su vez, está fundada sobre decisiones previas, actitudes adoptadas y prácticas establecidas hace mucho tiempo. Hablando de la lógica de las operaciones aritméticas, que aprendemos con ejemplos y practicándolas y a las que

recurrimos frecuentemente y dominamos, dice: "Es una lógica que no se usa debido a que lo que enseña no se enseña mediante oraciones" (Certeza §§ 51, 43). Pero, aunque fuera de uso expreso por nosotros, esa lógica controla un juego de lenguaje que, después de aprendido, dominamos sin vacilaciones y representa un modelo de certeza firme. En último término encontramos, pues, que el fundamento es la acción humana habitual y, entretejida con ella, la naturaleza general de las cosas, de la que ya las *Investigaciones filosóficas* decían que ella era "la base de la gramática" (IF II xii).

La posición que Wittgenstein asume, finalmente, frente a la lógica del lenguaje ofrece un ejemplo inequívoco de una filosofía no doctrinaria, proyectada por el pensador desde temprano y conservada durante toda su vida. Pues, no nos deja, en definitiva, ni una teoría ni una filosofía teórica de la lógica sino sólo unas investigaciones esclarecedoras de operaciones lingüísticas, que resultan ser singularmente fieles a su programa filosófico. La posición del *Tractatus* podría, desde este punto de vista, ser llamada imperfectamente consecuente con aquel programa, pues, aunque Wittgenstein sostiene allí la inefabilidad de la lógica, el libro procede a establecer varias tesis metafísicas sobre la entidad de la forma común al mundo y al lenguaje. La obra tardía, en cambio, representa una realización más fiel de los planes de Wittgenstein.

La discusión que sus comentaristas le dedican a las ideas lógicas del filósofo contiene numerosos malentendidos de diversas clases. La pregunta de si Wittgenstein es esencialista o convencionalista en teoría de la lógica, por ejemplo, ignora tanto el carácter de lo que el filósofo dice como el de lo que logra en sus trabajos. En el *Companion to Wittgenstein's "Philosophical Investigations"*, Garth Hallett dedica la sección XXXIX de su comentario a *'Wittgenstein's Middle Way between Conventionalism and Essentialism'* (pp. 743-748). ¿Cómo ubicar a Wittgenstein entre dos 'ismos' sin convertirlo en un tercero? Si se piensa que Hallett dedica el parágrafo 8 de su *Introducción*

General a convencernos de que la filosofía, para Wittgenstein, tiene, sobre todo, una función terapéutica y no teórica parece más que inadecuado que luego sostenga que Wittgenstein encuentra un equilibrio "entre el convencionalismo y el esencialismo" (p. 745). En el *Tractatus* Wittgenstein había optado por una posición que afirmaba que hay una red fundamental de posibilidades fácticas. Pero el rechazo de esta opción no implica que se decide por un convencionalismo. Más bien, rechaza la alternativa que plantea este dilema.[13]

Es, por cierto, difícil comentar una filosofía sin compararla con otros casos históricos o contemporáneos. Pero la comparación ¿no tiene que evitar la asimilación de lo nuevo a lo consabido, la neutralización de las diferencias que le dan sentido e interés a la actividad de comparar? En el caso de Wittgenstein, debido a la originalidad de su obra, no cabe esquivar la dificultad de enfrentarse a lo nuevo. Además, la actitud del filósofo frente a la teoría es tan tajante a partir de los años 30 y resulta tan decisiva para su manera de trabajar, que esta actitud y sus consecuencias merecen ser tenidas en cuenta como un rasgo central de su modo de pensar y de su método. Wittgenstein no sólo se mantiene fiel desde joven al rechazo de la filosofía científica sino profundiza en este rechazo y acaba sacando las consecuencias más radicales del mismo, que al parecer no había visto desde el comienzo. Todo intento de abordar lo que el filósofo propone a través de los puntos de vista de la tradición que rechaza y está tratando de superar críticamente, se expone a encubrir sus principales logros. Como ejemplo de lo que ocurre en tales casos podemos aducir la crítica de John N. Findlay en su libro *Wittgenstein: A Critique*. Para este libro, en efecto, Witgenstein es idealista, solipsista, transcendentalista y otras cosas por el estilo. Una consideración del pensamiento de Wittgenstein centrada en estos términos tiende a ocultar la orientación específica de la obra del filósofo, de la que depende, sin

---

[13] Hay una buena explicación de este punto en Pears 1987/88, II, 488-489.

embargo, el sentido y el alcance de lo que dice. Tanto peor si la interpretación se equivoca a pesar de las frecuentes, claras e inequívocas declaraciones del filósofo sobre sus intenciones y planes.[14]

Ya cuando Wittgenstein inicia sus conversaciones con Waismann en Viena ha dejado atrás la precupación por el problema de los fundamentos de las matemáticas. La crítica de las doctrinas recibidas de sus maestros se amplía en una problematización de la lógica tradicional en general. La lógica, concebida en estrecha relación con el lenguaje en uso, estará penetrada de la diversidad de éste y tendrá que renunciar a su asociación preeminente con la esencia del pensamiento y de la verdad como cualidad de las oraciones. Esta segunda dirección de su trabajo filosófico se convertirá pronto para Wittgenstein en la cuestión principal de su actividad. Hará de la lógica del lenguaje, en este sentido post-crítico, su tarea principal hasta el fin de su vida. Concibe esta tarea como un trabajo específicamente filosófico y no científico; eso significa para Wittgenstein que él está, personalmente, a cargo de la empresa de exploración que inicia; que carece de un campo objetivo establecido por una comunidad de investigadores que ya han obtenido resultados considerables sobre los cuales puede apoyarse en el punto de partida. Quiere decir, además, que puede ocurrir que no se encuentre nunca con nadie que entienda en qué consiste su ocupación, y otras circunstancias por el estilo. Conviene recordar, sin embargo, que la actividad filosófica de Wittgenstein se inicia con una problematización de la lógica y que nunca cambiará su posición crítica inicial por la formulación de una teoría lógica que sistematice los resultados de sus investigaciones en el área. Esta conjunción de la actitud crítica frente a la lógica establecida y de la renuncia a la formulación de una teoría, que caracterizan a la tematización de la lógica del

[14] Una variante del desenfoque de muchos comentarios de Wittgenstein se produce en obras dedicadas a las corrientes filosóficas que caracterizan a una época. Véase, por ejemplo, la discusión de si el pensador es o no conductista en W. Stegmüller 1969, 481-483.

lenguaje de Wittgenstein, tienen que ser tomadas en cuenta por la exposición e interpretación de su obra; toda interpretación que las ignore encubrirá lo que este pensador ofrece de más original e instructivo.

Es injusto pedirle a una investigación que se abstiene de modo expreso y deliberado de establecer conclusiones de alcance universal y de organizar sus resultados sistemáticamente, las mismas cosas que se le exigen a las teorías, que se presentan como poseyendo actualmente una validez hipotética general, que formulan leyes y tienen, además de una relación metódica establecida con un campo de objetos determinado, una organización interna de sus verdades que está, en cada momento, provisoriamente completa. Pues las teorías como tales están ya siempre más allá de la etapa exploratoria de su campo. Tal injusticia se comete, sin embargo, una y otra vez con las palabras de Wittgenstein. Y se la comete no sólo al discutir su posición global relativamente a cuestiones disputadas, sino también en la interpretación de los detalles menores de su obra. La toma de posiciones es uno de los peores peligros que acechan al filósofo, piensa Wittgenstein. "Una vez más el peligro es aquí, naturalmente, caer en un *positivismo*, esto es, en uno que merezca tener un nombre propio y que tenga que ser, por eso mismo, un error. Pues no debemos tener tendencia alguna, ninguna particular concepción de las cosas; debemos, en cambio, reconocerlo todo, lo que cada hombre ha dicho alguna vez sobre el asunto siempre que él no haya tenido una concepción particular o una teoría" (GF II, ii § 10).



En los escritos de Wittgenstein se hace patente, como en pocos casos, la gran importancia de la imaginación para la filosofía. Como ésta, de acuerdo con Wittgenstein, no trata de hechos sino de posibilidades (IF § 90), la invención y construcción imaginativa de casos resulta tan valiosa para el pensamiento como la observación, por ejemplo. Si el método filosófico es descriptivo, como propone Wittgenstein, y si aspira a la mayor claridad posible de los resultados, la imaginación lúcida de las posibilidades bajo examen es insustituible. Y, en efecto, el estilo expositivo de Wittgenstein ilustra esta importancia de la imaginación para la filosofía; lo que más llama la atención en su manera de escribir es la construcción de una gran variedad de casos imaginarios, y de algunos en extremo fantasiosos aunque destinados a desempeñar funciones bien precisas en el curso de la investigacion.

Pero una cosa es el procedimiento metódico de la filosofía que sirve al fin bien determinado de disolver las confusiones intelectuales, y otra, las funciones 'naturales' de la imaginación en el lenguaje cotidiano, que son previas e independientes de los intereses de la filosofía. Algunas de estas funciones naturales de la imaginación tienen, en efecto, consecuencias catastróficas para el pensamiento, encuentra Wittgenstein. Pues de ellas proceden ciertas supersticiones y mitos que encubren las operaciones simbólicas y, aún más dañinas, las imágenes falsas que nos extravían cuando tratamos de entender nuestra actividad lingüística. Esta diferencia entre los peligros intelectuales del ejercicio espontáneo de la imaginación y su utilización metódica por la investigación filosófica explica que el gran constructor de casos imaginarios pueda recomendar, sin contradecirse, que nos cuidemos de los efectos no controlados de la imaginación y tratemos de sustituirlos, allí donde los encontremos, por cosas más confiables que ellos.[15]

---

[15] "Hay un modo de evitar, al menos parcialmente, la apariencia esotérica de los procesos de pensamiento, y consiste en reemplazar en estos

Recordemos primero algunos ejemplos de cómo operan, según Wittgenstein, las imágenes[16] (*Bilder*) o representaciones visuales (*Vorstellungsbilder*) en el lenguaje ordinario. Decimos a veces que estamos haciendo un esfuerzo por encontrar una expresión adecuada para nuestras ideas (IF § 335). Esta manera de decir presupone una comparación: el uso de lenguaje está siendo considerado tácitamente a través de la actividad de traducir o, tal vez, mediante la de describir algo. En cualquiera de los dos casos, la representación activa en la manera citada de expresarse indica que hablar es algo que, como la traducción o la descripción, copia un original previo

---

procesos todas las operaciones de la imaginación por actos de observar objetos reales" (CAM 4).

[16] Aquí sólo nos referimos a los papeles que desempeñan en el lenguaje las imágenes que forman parte de nuestra manera ordinaria de hablar y de pensar. Wittgenstein estudia, además e independientemente del asunto que nos ocupa ahora, el concepto psicológico de 'imagen'. En sus investigaciones del lenguaje psicológico Wittgenstein distingue entre las varias clases de imagen que solemos comprender mediante el término general *Bild* (o *Bildnis* o *Vorstellungsbildnis* = imagen o representación visual). Esta palabra abarca, entre otras, al *Vorstellungsbild* (representación) , *Gedächnisbild* (imagen de la memoria), *Bild der Phantasie* (imagen de la fantasía), *Über-bilder* (super-imágenes: IF § 389), La imagen que nos queda de una impresión sensible y las imágenes de la fantasía, por ejemplo, merecerían nombres diversos, y la diferencia entre las imágenes y las representaciones podría estar señalada claramente en nuestra manera de hablar, pero no lo está. Un estudio muy instructivo de la investigación del tema psicológico de la imagen en la obra de Wittgenstein ofrece Malcolm Budd (1989, cap. V, 100-124). Como los varios usos de 'imagen' o 'representación visual' en castellano no coinciden sino aproximadamente con las variaciones de la palabra alemana *Bild* o con sus versiones inglesas, usamos aquí 'imagen' en su acepción castellana general de figura visual o representación sensible de una semejanza, ya que no nos estamos refiriendo más que a uno de los usos del complejo concepto de imagen clarificado por Wittgenstein. En el uso cotidiano, dice el filósofo, el pensamiento es guiado indeliberadamente por ciertas metáforas o imágenes, que son representaciones características de una lengua, que le insinúan al hablante cómo proceder, que parecen resolverle problemas, que le ilustran las cosas de una manera familiar. La filosofía examinará críticamente la función de las imágenes o representaciones 'naturales' de una lengua para el pensamiento. Este apéndice sólo se refiere a ellas.

independiente o se deja guiar por él. La imagen sugerida por esta comparación nos insinúa, entre otras cosas, que hablamos después de haber pensado; que las palabras sólo le confieren una existencia sensible a lo que existía ya antes de valerse de ellas, al elemento no-sensible del pensamiento previo. Sabemos cuántos esfuerzos dedicó Wittgenstein a destruir esta falsa noción de que el pensamiento acompaña al lenguaje como un fantasma al que las palabras procuran darle una presencia sensible.

Un caso algo diferente de imagen consideran las *Investigaciones filosóficas* en el pasaje que dice: "'Una cosa es idéntica consigo'.—No hay ejemplo más hermoso de oración inútil; sin embargo, ella está ligada con un juego de representaciones. Es como si en la representación metiéramos la cosa en su propia forma y viéramos que calza.—También podríamos decir: 'Todas las cosas calzan consigo'. O la variante: 'Cada cosa calza en su propia forma'. De este modo, vemos una cosa y nos imaginamos que el espacio para ella estaba preparado y que ahora ella calza perfectamente en él" (IF § 216). En este ejemplo de Wittgenstein, las imagenes ligadas a la fórmula de la identidad podrían inducirnos, entre otras cosas, a proponer la tesis de que determinado espacio vacío tiene que preceder a la existencia de las cosas que lo ocuparán.

Wittgenstein habla, en ciertas ocasiones, de imágenes correctas y falsas, como cuando dice: "La imagen falsa confunde; la imagen correcta ayuda" (ObC III § 20). Tal como las representaciones pictóricas en el *Tractatus,* que correspondían o no a los estados de cosas que representaban,[17] las imágenes pueden ser comparadas con las cosas y así confirmadas o desmentidas. Como el método filosófico tiene una fuerte tendencia terapéutica y crítica, su principal ocupación con las imágenes naturales del lenguaje está destinada a desenmascarar a las erróneas para privarlas de su capacidad de extraviarnos.

---

[17] "Un nombre hace las veces de una cosa, otro, el de otra cosa y estos nombres están ligados entre sí de manera que el todo, como una imagen viviente, representa al estado de cosas" (T § 4.0311).

Las imágenes activas en el lenguaje resultan ser para Wittgenstein, después de 1930, fuentes de ilusión y de prejuicio o guías que, al insinuarnos que hay determinadas relaciones entre conceptos, nos extravían.[18] Existen, además, en el lenguaje natural imágenes que halagan ciertas inclinaciones, que satisfacen necesidades no colmadas u oscuras tendencias que no controlamos. Wittgenstein habla, entre otras, de cosas como nuestro hambre de generalidades, nuestra sed de simplicidad y de las varias tentaciones que nos asedian. Las imágenes naturales que trabajan en favor de tales instintos e inclinaciones las aceptamos por motivos completamente diversos de los intereses de la investigación filosófica del lenguaje. Pero, debido a que las imágenes desempeñan también otras funciones en el uso ordinario, funciones ajenas al interés de la filosofía en la claridad de las operaciones lingüísticas, no se las puede descalificar sin más y en globo. Wittgenstein dice en una observación que data de 1949: "Es obvio que una imagen sólidamente establecida en nosotros puede ser comparada con una superstición; pero también se puede decir que, como *siempre* tenemos que apoyarnos sobre algún fundamento firme, ya sea una imagen o no, se sigue que una imagen en la base de todo el pensamiento merece respeto y no debe ser tratada como una superstición" (ObV 159). Característicamente, las *Investigaciones filosóficas,* dedicadas principalmente a la investigación de usos lingüísticos, resuelven la dificultad de cómo distinguir entre imágenes reveladoras e imágenes que confunden proponiendo valerse de imágenes elegidas en vista de ciertos fines metódicos —"En vez de pensar en las palabras,

---

[18] "Las imágenes de estados psicológicos son confundidoras.—'Pensar es una actividad'. No del cuerpo, por lo tanto de la mente. Tal como hablar es al cuerpo, así es pensar a 'la mente'. Esto es confundidor— pero no confunde si un médico dice que su mente es demasiado activa" (LFP46-47, 8). La confusión tiene muchas formas. Una imagen que induce a asimilar exageradamente una cosa con otra con la que sólo tiene algunos rasgos en común puede tener el mismo efecto que una generalización precipitada, por ejemplo. Su influencia igualizante "oculta el carácter único" (LFP46-47, 164) de las cosas comparadas.

piensa en una imagen alegórica pintada" (IF § 295; cf. §§ 22-23, 349)— y recomiendan, para todo lo que el lenguaje ofrece de suyo, la investigación de sus aplicaciones o usos. "Nuestro lenguaje comienza por describir una imagen. Lo que hay que hacer con la imagen, cómo se la usará, queda en la oscuridad. Pero resulta claro que ello debe ser investigado si hemos de entender el sentido de nuestra aseveración. Sin embargo, la imagen parece liberarnos de este trabajo; pues ya apunta a una posible utilización determinada. Así es como se burla de nosotros." (IF II vii; cf. I §§ 167, 520).

Wittgenstein no suele ofrecer ejemplos, en cambio, de imágenes 'naturales' o correctas que contribuyen al progreso de la investigación filosófica; las que más ayudan son, al parecer, los ejemplos imaginativos inventados por el filósofo con fines metódicos. Además, dice Wittgenstein, las imágenes nos aprisionan[19] mientras no las hemos descrito y pensado con claridad, cosa que sólo hacemos como parte de la actividad filosófica. De manera que, salvo excepcionalmente, las imágenes verdaderas de las que el filósofo se ocupa tienden a formar parte de la actividad metódica de clarificar. Wittgenstein sostiene que su filosofía juvenil expuesta en el *Tractatus*, que precede a la investigación lingüística, es el producto de haber estado su autor aprisionado por una imagen errónea. "*Tractatus lógico-filosófico* 4.5: 'La forma general de la proposición es: tal y tal es el caso'. Esta es una de esas oraciones que nos repetimos innumerables veces. Creemos que estamos siguiendo fielmente una y otra vez a la misma naturaleza, pero sólo nos movemos a lo largo de la forma mediante la que la contemplamos."—"Una *imagen* nos tenía aprisionados. Y no podíamos salir porque

[19] Peter Winch (1992, 129) sostiene, con toda razón, que: "Es verdad que una gran parte de la práctica filosófica de Wittgenstein consiste en tratar de liberar a nuestro pensamiento del poder que sobre él tienen ciertas 'imágenes' (*pictures*); podemos estar atados de modo obsesivo a tales imágenes de manera que ellas realmente nos aprisionan. Alude a este aspecto en la siguiente observación: 'Un hombre estará *prisionero* en una habitación con una puerta sin cerradura que abre hacia adentro mientras no se le ocurra tirar de la puerta en vez de empujarla'".

ella residía en nuestra lengua, y ésta sólo parecía repetírnosla inexorablemente" (IF §§ 114-15). El filósofo que le decía a sus estudiantes: "una imagen extravía de innumerables maneras" (LFP46-47, 125) sabe muy bien que no es fácil corregir el extravío. Lo mejor es tratar de disipar algunos de sus efectos nocivos para la investigación filosófica. Por eso a muchas imágenes las llama 'sospechosas' ('verdächtig': Pap § 27) y enseña, por encima de todo, a cuidarse de ellas.

A propósito de estas funciones naturales de las imágenes en el lenguaje y cuando se trata de la tarea filosófica, Wittgenstein enseña, como tantos filósofos del pasado, la desconfianza de las imágenes y la necesidad metódica de controlar sus efectos en vista de los propósitos de la filosofía.[20] Adoptamos espontáneamente, por ejemplo, la imagen de la máquina para representarnos la necesidad del razonamiento deductivo. "La máquina lógica sería un mecanismo etéreo que lo penetra todo.— Hay que tener cuidado con esta imagen" (OFM I § 119). Ella proviene de una manera de entender que no tiene por qué ser ni verdadera ni clara y que, sin embargo, autoriza el uso de cierta representación para cosas difíciles de ver bien (CAM, 165-67), prestándoles mediante la imagen una sólida presencia visual. La imagen incorporada por el uso común se convierte en parte de una manera establecida de representar, que está ligada a un modo de vida y su peculiar comprensión de cómo son las cosas. Wittgenstein no sostiene que las imágenes sean arbitrarias o que hayan sido adoptadas caprichosamente. Sólo resultan temibles para ciertos efectos; la imagen de la máquina, por ejemplo, cuando aparenta que puede ser el fundamento para describir el concepto de necesidad. Pues la imagen indeliberada ejerce un poder sobre el pensamiento que, generalmente, no advertimos; éste es conducido de acuerdo con aquella interpretación no examinada de las cosas encarnada en la imagen.

[20] "En parte, la razón por la cual propuse el caso de la tribu que carece de alma era la de deshacerme de la imagen según la cual el pensamiento acompaña al habla" (LFP46-47, 169; cf. 168).

No debe entenderse, sin embargo, que la actitud alerta y crítica frente al papel de las imágenes equivale a una propuesta de Wittgenstein de eliminar las metáforas del lenguaje cotidiano o de los lenguajes especiales. No podemos renunciar a hablar metafórica o figuradamente sin renunciar a hablar; ni dejar de pensar mediante imágenes sin dejar de pensar. Aun las ciencias modernas, que han trabajado arduamente por expulsar los elementos figurativos de sus vocabularios y por hablar en puros conceptos sin imágenes, sólo han logrado un éxito relativo en tal empresa. Tal vez no sea posible un lenguaje sin figuraciones sensibles. El lenguaje corriente es rico en estos elementos imaginativos que tienen en él sus funciones propias inobjetables; Wittgenstein las reconoce y se propone dejarlas como las encuentra. "La imagen está ahí. Yo no disputo su validez en ningún caso particular" (IF § 423).

El carácter imprescindible de las imágenes en el lenguaje, según Wittgenstein, está bien ilustrado en el siguiente pasaje: "A veces, al entender la palabra 'rojo', por ejemplo, es esencial tener una imagen ante mí si se me ordena copiar el rojo particular de este libro. En esta situación la sola palabra 'rojo' no basta. En tal caso la imagen combinada con la palabra va a funcionar como un símbolo completo, que nos permite prescindir de todo agregado ulterior" (LCam32-35, 52. Cf. IF II xi; Certeza §§ 146-47). Además, las imágenes forman a menudo parte de los conceptos que usamos y no se dejan suprimir sin alterar el sentido de estos. Hablando del significado de la palabra 'alma' y suponiendo que alguien podría pedir que se le ofreciera una representación pictórica del sentido del término como evidencia de que hay tal cosa, dice Wittgenstein: "Para nuestro concepto de alma es verdaderamente importante que se lo pueda representar así. (La imaginería es parte de los conceptos). Que se trate de una representación cruda no importa" (LFP46-47, 179). La proximidad de imagen y concepto lleva a Wittgenstein a decir: "El concepto es algo como una imagen con que se comparan objetos" (OFM VII § 71).

Wittgenstein le reserva, además, un papel importante a cierto tipo de imágenes en la prueba matemática.[21]

En la obra de Wittgenstein se le concede, pues, un abierto reconocimiento a las funciones de la imagen en el lenguaje corriente (Certeza § 209) y también se le asignan a la imaginación ciertos papeles importantes en el método del filósofo. Al propio tiempo, Wittgestein practica la desconfianza de la imagen natural, activa en el lenguaje ordinario y enseña a evitar sus efectos confundidores. Sobre esta situación declara Wittgenstein en una oportunidad: "Algo me parece *paradójico* aquí; [esto quiere decir que] me confundió una imagen" (OFM VII § 66). Estas dos posiciones aparentemente contrapuestas le confieren, a primera vista, cierta ambigüedad característica a la actitud filosófica frente a la imagen. Tal ambigüedad no es, por otra parte, una novedad: la palabra 'imagen' se usa en muchas acepciones y mientras no aclaremos los contextos de estos usos diversos, sabemos sólo imprecisamente lo que está en juego. Platón, por ejemplo, que desvalorizaba al mundo calificándolo de mero ícono o imagen en contraste con las ideas, usaba, sin embargo, el mismo término para otros fines. En el

---

[21] Muchas frases matemáticas están ligadas a imágenes, dice Wittgenstein: 'una línea recta sin fin', 'una serie infinita', 'una serie continua' o 'el continuo', por ejemplo. "Podemos usar la imagen del 'continuo numérico' o de la 'línea de los números', por ejemplo. Pensamos en una línea y en los números naturales arreglados de alguna manera a lo largo de ella, digamos de izquierda a derecha. Sostenemos luego que entre dos números naturales cualesquiera hay números racionales y que entre dos racionales cualesquiera hay otro racional; y que esto no tiene fin.—Esta ya es una imagen más bien irresistible y parece alcanzar más allá de todo lo que nos es familiar en el mundo físico cuando nos referimos a una serie de cosas entre las cuales hay otras cosas. Pero seguimos adelante y decimos que todavía hay *lagunas* (*gaps*) en esta serie de racionales; y, más adelante, que estas lagunas pueden ser llenadas por *puntos*. Decimos que en estas lagunas entre números racionales hay números irracionales, trascendentales, etc. en mayor profusión que la misma serie de racionales.—Puede ser esta misma imagen la que tiene el poder de inducirnos a decir que nos ocupamos, en este caso, de una línea o serie que sólo puede ser estudiada en el puro pensamiento y nunca en el mundo físico" (Continuidad, 131).

Timeo, por ejemplo, la imagen muestra su otro lado, que tiende a ocultarse cuando se la considera en su desventajosa diferencia con las ideas. El cosmos natural, estimado como una semejanza de dios, una copia de algo divino, lo pone de manifiesto. De manera que en el ícono se puede conocer al modelo. Esta revaloración del ícono permite comprender que en el *Teeteto* el filósofo le pueda asignar un importante papel moral a la imagen: el hombre puede asemejarse a dios mediante un esfuerzo deliberado guiado por la imagen.[22]

Igual que Platón, Wittgenstein usa *'Bild'* (imagen) de muchas maneras. El peligro que las imágenes representan para el pensar claro al que aspira la filosofía se neutraliza en parte mediante el uso metódico de la imaginación, en parte mediante una crítica de las imagenes 'naturales'. La doble valoración positiva y negativa de la imagen se explica porque ella desempeña diversas funciones en diversos contextos lingüísticos y prácticos. La representación que nos hacemos de las operaciones del lenguaje guiados por las imágenes que encontramos en él, puede ser imprescindible para hablar y entenderse pero constituye un prejuicio *para el filósofo.* "No se puede adivinar como funciona una palabra. Hay que *ver* cómo se la usa y aprender de eso.—Pero la dificultad reside en remover el prejuicio que se opone a que se haga esto. No es un prejuicio *estúpido.*" (IF § 340; cf. 352). En cuanto hablante, también el filósofo que se vale de la lengua habitual depende de las funciones positivas de las imágenes en la lengua y las acepta. En cuanto filósofo, en cambio, para poder descubrir estas funciones que normalmente escapan a la conciencia y la atención, tiene que ponerlas en evidencia y fijarlas verbalmente en una descripción clara y precisa, después de vencer las resistencias que se oponen a ello. Durante este esfuerzo del filósofo por clarificar el lenguaje, lo familiar y lo aceptado se le convierten en prejuicio y superstición dignos de ser suprimidos como obstáculos. Es la posibilidad

---

[22] Véase el artículo 'Bild' de D. Schlüter en Ritter 1971, I, 913-15.

de investigar y de describir la que coloca al filósofo wittgensteiniano en una relación doble con el lenguaje imaginativo: en la del hablante que lo toma como es y en la del que introduce, en sectores particulares del lenguaje, ciertas modificaciones que permiten esclarecerlo desde dentro. El punto de partida de la investigación filosófica es el lenguaje ordinario pero la investigación introduce en él modificaciones locales que permiten hacer visibles sus operaciones.

En su misma facilidad para hallar analogías y representarlas mediante metáforas, la imaginación crea un obstáculo grave a la filosofía que busca arrojar luz sobre las operaciones del lenguaje. "Que las palabras parezcan tan similares entre sí es una fuente importante de dificultades en la filosofía." (LCam32-35, 46). Del parecido entre las palabras sacamos la imagen de la regularidad de las operaciones y la ilusión de la simplicidad del lenguaje. "¿Cuál es la similitud entre buscar una palabra en la memoria y buscar a mi amigo en el parque?" (CAM, 129). Usamos la misma expresión "buscar" a pesar de tratarse de dos cosas muy diferentes. Si tratamos de justificar esta práctica lingüística siempre podemos encontrar casos intermedios que nos permitan conectar los dos asuntos a los que nos referimos de la misma manera. O podemos tratar de encontrar rasgos comunes. Wittgenstein señala que toda la similitud entre los dos casos puede muy bien no consistir sino en que hablamos de ellos del mismo modo y que es esta práctica lingüística sin fundamento conocido la que nos sugiere que ambas actividades tienen que tener algo en común. Estas características del lenguaje no producen malentendidos en el uso cotidiano pero son peligrosas para el pensamiento cuando éste adopta las analogías como guías para entender a las cosas o como señas que pondrían de manifiesto los modos de funcionar del lenguaje. "Aquí nos referimos a casos en los que, hablando toscamente, la gramática de una palabra parece sugerir la 'necesidad' de determinado paso intermedio, a pesar de que la palabra se usa en casos en los que no hay tal paso intermedio" (CAM, 130).

La imagen misma, por otro lado, tiende a aparecérsenos como el sentido de los simbolos lingüísticos, como revelación *del significado*.

> *La evolución de los animales superiores y del hombre y el despertar del espíritu, el despertar de la conciencia en determinada etapa. La imagen es más o menos la siguiente: el mundo es oscuro a pesar de todas las vibraciones del éter que lo recorren; pero un día el hombre abre sus ojos videntes y todo se aclara.—Nuestro lenguaje comienza por describir una imagen. Pero no se sabe qué va a pasar con la imagen, cómo hay que usarla: esto queda en la oscuridad. Es obvio, naturalmente que esto tiene que ser investigado si queremos entender el significado de nuestras frases. Parece, sin embargo, que la imagen pudiera relevarnos de este trabajo; pues apunta hacia un uso bien determinado de sí misma. Así es como se burla de nosotros.*
>
> (UFP I § 392)

La imagen y su característica vivacidad constituyen la tentación del filósofo, como suele decir Wittgenstein. "Conjuramos el surgimiento de una imagen que parece determinar *unívocamente* el sentido [de los símbolos]. El verdadero uso [de ellos] parece turbio, en comparación con el que nos presenta la imagen" (IF § 426). Pero, a pesar de estas apariencias, la imagen generalmente no rinde más que lo que da de inmediato. "¿En qué estoy creyendo cuando creo que los hombres tienen almas? ¿En qué creo cuando creo que esta sustancia contiene dos anillos de átomos de carbono? En ambos casos hay una imagen en el primer plano pero el sentido está lejos en el trasfondo; esto es, la aplicación de la imagen no es fácil de abarcar con la vista" (IF § 422). No conozco lo que se sigue de las imágenes que uso ni tampoco las consecuencias de dejarme guiar por imágenes cuando trato de entender las operaciones del lenguaje porque no sé cuál es la función de las imágenes en el lenguaje.

Por estas y otras razones comparables es que Wittgenstein decide que la filosofía debe tomar precauciones frente a las imágenes que encuentra activas en el lenguaje y adoptar el procedimiento metódico de la descripción de usos, que sirve mejor a los propósitos de la filosofía. "Un tipo inadecuado de expresión es un medio seguro para permanecer en estado de confusión. Impide, por decir así, la salida de ella." (IF § 339). Sólo el método descriptivo de casos ejemplares liberará al filósofo de la situación que Wittgenstein, refiriéndose a sí mismo, describe como un cautiverio (IF § 115). Adoptando la regla de sustituir las imágenes por descripciones, el filósofo escapa, también, a la esterilidad de fijar la atención sobre ciertos automatismos lingüísticos, ligados a imágenes inveteradas, que no revelan nada: "Sí, cuando miramos dentro de nosotros haciendo filosofía, a menudo lo que logramos ver es [una pintura alegórica]. Verdaderamente, una presentación pictórica de nuestra gramática. No hechos, sino algo así como expresiones lingüísticas ilustradas" (IF § 295).

No basta condenar las imágenes, sin embargo. Sólo se las priva de su poder sobre nosotros en el contexto de una investigación como Wittgenstein la concibe: "...Alguien que con razón critica una imagen comienza, a menudo, con el ataque allí donde no corresponde hacerlo, [pues] se necesita una *investigación* para encontrar el lugar correcto en que situar la crítica" (Certeza § 37). La descripción del uso de un símbolo revelará, generalmente, una variedad que *la imagen* no suele sugerir. "Nuestra imagen y nuestra manera de expresarnos las sacamos de un caso especial y la aplicamos a lo que está emparentado próxima o remotamente con él. Y entonces querríamos decir: en realidad, por todas partes encontramos lo mismo. Las expresiones de nuestro lenguaje son *verdaderamente* adecuadas para ciertas aplicaciones especiales de las palabras" (RF, 234). En los demás casos sirven también, pero sólo en forma relativamente adecuada. No hay palabras, salvo en lenguajes técnicos que atan algunos de sus términos a una definición, que no

tengan varias aplicaciones y hay muchas, en cambio, que tienen múltiples aplicaciones y, por eso, diversos significados. Esta variedad sólo la puede descubrir una investigación que procede a fijar los usos en otras tantas descripciones.

"La explicación del uso de esta palabra, como la del uso de la palabra 'leer' o 'ser guiado por símbolos', consiste esencialmente en describir una selección de ejemplos que exhiban rasgos característicos, con algunos ejemplos que tengan estos rasgos de modo exagerado, otros que exhiban transiciones, ciertas series de ejemplos que muestren la paulatina desaparición de tales rasgos... Nuestro método es *puramente descriptivo;* las descripciones que damos no son insinuaciones de una explicación" (CAM 125).

VIII CONTEXTOS

El significado de una palabra o de una frase depende de que ellas se encuentren en relación con otras palabras y frases y con una situación que hagan las veces "de trasfondo, de circunstancia para la expresión" (Certeza § 350). Las expresiones lingüísticas a las que les falta esta conexión (*der Zusammenhang* = el contexto) son, a lo sumo, cuando familiares, "figuras que tienen, sin duda, aplicaciones conocidas" (Certeza § 350) pero que aquí y ahora no quieren decir nada. Si se las enuncia en "circunstancias enteramente heterogéneas", dice Wittgenstein, no se sabe ni siquiera a qué lenguaje pertenecen. Lo que vale para las expresiones verbales vale también para el sentido de los gestos, las acciones, las costumbres, las maneras de pensar y las cosas. Lo que significa algo tiene su significado mediante su articulación con cierto contexto y adquirirá otro en un contexto diferente. Los símbolos iluminan a lo que los circunda y reciben iluminación de su entorno. Por eso, si se los usa absolutamente o desencajados de toda circunstancia particular, se vacian de sentido y dejan de desempeñar una función en el lenguaje.

Cuando, en cambio, algo raro o desconcertante es puesto en el contexto al que pertenece, pierde su carácter flotante o indeterminado y su extrañeza. Ahora parece natural, familiar, ordinario. Lo que el contexto adecuado le da es una presencia o aspecto que comprendemos sin un esfuerzo especial (EPR 45-46). Wittgenstein describe muchos ejemplos que ilustran esta transformación del sentido que, mediante un cambio de situación, sufren las cosas que nos plantean problemas de interpretación y comprensión. La manera de expresarse de los filósofos constituye una de las fuentes principales de las que Wittgenstein toma estos casos, pero también las incongruencias que pueden surgir en situaciones prácticas conocidas, la extrañeza de algunas fantasías u ocurrencias que tenemos, nuestros sueños y la interpretación de obras de arte, dan ocasión para observar el fenó-

meno de la iluminación de un significado mediante su retorno al contexto del que forma parte en la mayoría de los casos. "'Yo sé que eso es un árbol'. ¿Porqué me parece que no entiendo la frase a pesar de que es muy sencilla y del tipo más común? Es como si mi espíritu no pudiera ponerse en significado alguno. Y es debido a que no busco la posición donde se encuentra. Pero apenas pienso en una aplicación cotidiana de la frase, en lugar de una filosófica, su sentido se vuelve claro y común."— "Tal como las palabras 'yo estoy aquí' tienen sentido sólo en determinados contextos, pero carecen de él si se las digo a alguien que está sentado frente a mí y me ve claramente, y no porque en tal caso resultan inútiles, sino, más bien, porque su sentido no está *determinado* por la situación aunque requiere esa determinación" (Certeza §§ 647-648). Para que mi interlocutor entienda lo que le digo hace falta que mis palabras sean, por ejemplo, una respuesta a una observación suya del siguiente tenor: 'Estoy enfermo y no tengo quien se ocupe de mí'. Si en tal caso le digo 'yo estoy aquí', le estoy ofreciendo ayuda de manera inequívoca. Pero si falta este antecedente, la expresión puede querer decir cualquier cosa o ninguna.

Los contextos pueden ser, relativamente a las cosas especiales que ocurren en ellos, campos de posibilidades. Reconocemos a las cosas y los lazos que tienen con sus lugares propios porque ya comprendemos cuáles son los posibles en ese campo. Cuando el caso es tal, esto es, cuando lo contextuado efectúa una posibilidad del contexto, tenemos algo así como la relación ideal entre los dos, esto es, aquella en que el contexto es el marco indispensable para conocer el significado situado y este significado es una versión particular determinada de aquella posibilidad. Tal relación es privilegiada porque en este caso los significados se aclaran mutuamente; no se nos ponen de manifiesto mediante la intervención de un elemento ajeno o externo, traído para efectos de comparación de otra parte sino, más bien, ambos se ponen de manifiesto más enfáticamente gracias a su parentesco y proximidad, que no debe ser, sin embargo, excesiva

para que las diferencias y los contrastes ayuden a captar la atención y faciliten la descripción de las relaciones entre ellos. Pues los contextos sólo pueden clarificar y precisar el significado de algo si hay una relación interna entre ellos y aquello que los tiene como su trasfondo. Por esto es que hay que evitar la reducción del nexo entre texto y contexto, como lo llaman los críticos literarios, a una relación espacial. Este peligro de reducción existe debido al vocabulario que usamos para expresar esta relación: 'trasfondo', 'circunstancia', 'situación', 'entorno' tienen, principalmente, sentidos espaciales; también el filósofo dice, en alemán, *Umgebung, Umstände, Situation, Atmosphäre*. Cuando se trata de relaciones semánticas, sin embargo, como las que explora Wittgenstein, las conexiones son gramaticales o lazos entre razones, conceptos, palabras, oraciones y otros elementos lingüísticos con sentido, no relaciones entre cosas sensibles en el espacio.

La cuestión del papel de los contextos para las cosas que pertenecen a ellos adquiere primera importancia desde la perspectiva del método descriptivo de Wittgenstein. La descripción, adoptada como método filosófico, necesita establecer inequívocamente tanto para empezar como para saber hasta donde extenderse, qué, precisamente, es lo que hay que describir. Si el significado de los temas de la descripción está ligado al contexto o a los contextos en los que el asunto tiene, manifiestamente, sentido, la descripción tiene que pasar de las cosas, en sentido estrecho, a los 'medios' en relación con los cuales se lo describirá. En cada caso es preciso comenzar por establecer cuántos y cuáles son los contextos decisivos y hasta dónde se extiende cada uno. La relación tan estrecha que Wittgenstein establece entre el carácter significativo de los signos y su inserción en determinado juego de lenguaje, hace parecer a la descripción filosófica como un método de nunca acabar. En ocasiones Wittgenstein parece reconocerlo expresamente; hablando, por ejemplo, del juicio crítico de obras de arte dice: "Es no sólo difícil describir lo que es la apreciación

sino imposible. Para describir en qué consiste tendríamos que describir todo el entorno" (EPR 7). Sabemos que la descripción de las funciones de una palabra exige la de su juego de lenguaje y la descripción de un juego, la del lenguaje al que pertenece y la descripción de éste, la de la correspondiente forma de vida. El método descriptivo contextualista *tiene* que dejar cabos sueltos y aceptar de antemano que no puede aspirar a una descripción redondeada y sistemática de nada pues cada cosa no se completa sino en el mundo, que es el contexto de todos los contextos.

Pero antes de encontrarse con esta limitación intrínseca, el método descriptivo de Wittgenstein da frutos gracias a que opera deliberadamente con casos particulares, cuya consideración no requiere tener en cuenta que no se puede describir todo. Aunque nos encontramos con declaraciones contextualistas ya en el *Tractatus* (T § 3.262-263), se puede decir que la práctica seria y de largo alcance de la convicción contextualista comienza en la obra tardía de Wittgenstein. Cuando la lógica deja de ser, para Wittgenstein, la forma unitaria de mundo y lenguaje y el filósofo decide interesarse en la inagotable variedad del lenguaje cotidiano, el contextualismo deja de ser un mero aspecto de la doctrina del lenguaje significativo. Todo intento de entender a la lógica como un sistema aislado resulta inútil para la filosofía si ésta tiene que empezar por buscar penosamente sus varias manifestaciones en los usos efectivos del lenguaje. Lo mismo se puede decir del carácter de las reglas de uso de las que depende el lenguaje significativo, como las concibe Wittgenstein en las *Investigaciones filosóficas* y la obra posterior. Estas reglas no funcionan separadas de sus contextos y, frecuentemente, no son tampoco separables de ellos por análisis. Las reglas pertenecen a las prácticas lingüísticas establecidas: se fundan en ellas, comienzan allí y se terminan con éstas. A menudo no son ni siquiera formulables aparte de tales prácticas sino que están confundidas a la perfección con los modos de hacer usuales en una comunidad. 'Así se saluda' o 'A esta edad los

niños comienzan a ir a la escuela'. A las reglas no es preciso formularlas verbalmente ni cuando se instruye en estas prácticas a quienes no las dominan todavía, ni durante el proceso de aplicarlas, ni a propósito de la explicación de las conductas adecuadas mediante gestos y palabras (Certeza §§ 43-6). ¿Porqué las llamamos 'reglas' si generalmente no son fórmulas verbales? Sólo porque les debemos la homogeneidad de los modos de hacer establecidos, conocidos y aceptados en el grupo, que forman el contexto indispensable de los usos significativos de símbolos. Si la comunidad cambia de costumbres y establece nuevos procedimientos prácticos rompe la regularidad de sus hábitos y comienza a hablar de otra manera sin pensar que, sustituyendo sus anteriores reglas de uso por otras, cambia ciertos significados por otros.

La discusión de la historia intelectual de Wittgenstein y la división de esta historia en varias épocas, ha ocultado muchos otros asuntos relativos al pensamiento del filósofo que, a estas alturas, debieran haber pasado por el escrutinio de los intérpretes. Reina entre los comentaristas el más grande y distraído desacuerdo sobre el carácter y el alcance que debemos asignarle a la obra de Wittgenstein. ¿Sus trabajos filosóficos, qué clase de discurso son? Lo más cómodo e impensante es llamar 'teorías' a los temas tratados y expuestos en la obra, sin considerar los innumerables pasajes en que Wittgenstein se expresa inequívocamente sobre su relación con la teoría en general y con la filosofía del pasado que se entiende a sí misma como teoría o como ciencia. La filosofía es para Wittgenstein más bien diversas investigaciones de asuntos particulares que se emprenden con el propósito de clarificar significaciones enredadas y deshacerse de perplejidades filosóficas. Por otra parte, algunos comentaristas contribuyen, mediante el uso de un vocabulario exógeno y carente de justificación, a la confusión de los intérpretes. Baker y Hacker, por ejemplo, llaman 'modelos' a ciertas ideas rectoras de la investigación del lenguaje ordinario,[23] como ser a la noción de 'juego de lenguaje', sin considerar la ambigüedad de este término.[24] Otros estudiosos, como O. Hanfling en su libro *Wittgenstein's Later Philosophy* (1989), se refieren a la obra simplemente como 'filosofía', a pesar de que esta clasificación de lo que Wittgenstein produjo, aunque por su misma vaguedad es quizás superior a las previamente

---

[23] Baker y Hacker (1980, 89-93): *"the calculus model and the language game model"*.

[24] 'Modelo' puede, en efecto, querer decir, ya la representación idealizada de aquello a que se refiere una teoría o ya, en el uso estándar en las matemáticas, modelo de una estructura. Roberto Torretti dice en *Creative Understanding:* "A model of a structure of a given species is any set endowed with structural features satisfying the requirements of that species" (1990, 306).

mencionadas, también resulta discutible a la luz de las consideraciones del pensador austríaco sobre esta venerable tradición. Wittgenstein dijo de su propia actividad que era, a lo sumo, una heredera de lo que se solía llamar filosofía. Pero parece, a juzgar por los resultados, que no aclaró suficientemente qué era, precisamente, lo que se proponía prolongar de aquella tradición y qué lo que quería relegar al pasado irrecuperable.

¿Cuál es la verdadera condición del contenido expreso de la obra de Wittgenstein? La única respuesta aceptable nos parece ser que la obra consiste, antes que nada, de investigaciones de aspectos particulares del lenguaje ordinario. Esta es, sin embargo, una respuesta insuficiente, pues Wittgenstein aporta a su actividad cierta formación intelectual, intereses y actitudes que convierten el trabajo de investigación en una empresa personal, un idioma, una cultura y convicciones individuales, entre otros antecedentes de lo que llevó a cabo. La obra misma contiene, además de las huellas de todos estos antecedentes, abundantes consideraciones sobre el método de la investigación conceptual e invención de instrumentos metódicos, declaraciones programáticas, una crítica de la filosofía tradicional y algunas conclusiones más o menos provisionales obtenidas a lo largo de las descripciones de usos lingüísticos en que mayormente consiste. Estas conclusiones de la investigación están cuidadosamente condicionadas y limitadas en su alcance y pretensión de validez. Es claro que la obra no incluye, en cambio, teorías, modelos o concepciones en el sentido propio, estricto y tradicional de estos términos. Cuando Hilmy llama a la noción 'juegos de lenguaje', la "concepción del lenguaje", o la "visión del lenguaje"[25] de Wittgenstein, también le está atribuyendo al fi-

---

[25] S. Stephen Hilmy (1987) dice en las pp. 98-99: "Language Games: Logical *versus* Magical View of Signs"; "the calculus language game conception [of language]", etc. En todo el libro se habla tanto de las *investigaciones* de Wittgenstein como de su 'concepción del lenguaje', hábito que confunde dos cosas diversas, a mi juicio. Pues, proponer una concepción del lenguaje, ¿en qué se diferencia de proponer una teoría?

lósofo algo diferente de lo que éste quiso conseguir y reconoció haber logrado.

La interpretación ofrecida por Hilmy tiene, sin embargo, ciertas ventajas evidentes sobre otras por cuanto, al dar cuenta de la supuesta visión[26] que Wittgenstein tendría del lenguaje, recurre directamente a las comparaciones del lenguaje con diversos análogos, que son características de la actividad de la segunda época. Voy a explicar en esquema lo que este autor propone. Hilmy piensa que su segunda 'concepción del lenguaje' la establece Wittgenstein como parte de su polémica contra su primera teoría, contra el psicologismo de James y contra la teoría causal del significado que sustentaban tanto Russell como Ogden y Richards en *The Meaning of Meaning* (1923). Dice Hilmy de su propio libro: "Aquí se sostiene que la concepción [del lenguaje] de Wittgenstein como un cálculo / juego / sistema, que surgió después de 1930, fue en gran medida una reacción contra la 'teoría causal' del lenguaje propuesta por personas como Russell y Ogden..." (Hilmy 1987, 110; cf. 117). En un cuaderno del año 30, citado por Hilmy (1987, 113-114), opone Wittgenstein (1) su propio enfoque lógico de los signos al psicológico o mágico, como lo llama; (2) la investigación psico-fisiológica de nexos causales a la investigación lógica del lenguaje que se refiere a su estructura regular o gramática. Hilmy concluye su examen de la polémica de la que surgiría la obra posterior de Wittgenstein diciendo: "Hemos establecido, pues, que, contrariamente a las explicaciones estándares del surgimiento [en la obra] de Wittgenstein del llamado 'modelo del juego de lenguaje' para el lenguaje, ya estaba en

---

[26] Wittgenstein niega expresamente que él tenga o nosotros tengamos una visión del lenguaje y también que la filosofía sea visionaria. Nos formamos imágenes de las cosas, es cierto, pero la mayor parte de las veces ellas son de dudosa confiabilidad. La filosofía, que busca pensar con claridad, describe usos y su descripción destruye y enseña a evitar más imágenes de las que produce, principalmente porque no se ocupa de un asunto apropiado para visiones: se ocupa de significados y de relaciones internas entre ellos.

su lugar, al comienzo de la década de los años 30, pronto después de su retorno a la filosofía, lo que se puede llamar la concepción unitaria (*single*) del lenguaje como un 'cálculo / juego / sistema'..." (1987, 137).

Aparte de la cuestión histórica y de las confrontaciones polémicas, ¿qué quiere decir 'sustentar una concepción' del lenguaje o de los signos, como la que Hilmy le atribuye a Wittgenstein? Hilmy aclara: "Wittgenstein propone una suerte de 'relativismo' lingüístico equivalente a sugerir que los signos poseen significado sólo relativamente a juegos de lenguaje, sistemas de comunicación o cálculos lingüísticos, que estos son de hecho una forma de vida constitutiva del significado de los signos" (1987, 145). "De los juegos de lenguaje (sistemas de comunicación/cálculos lingüísticos) puede decirse que son 'formas de vida' en dos sentidos: 1) son *actividades*, esto es, los lugares de prácticas lingüísticas existentes [...]; y 2) son estas actividades las que constituyen la 'vida' de los signos, no algún tipo de concomitantes psicológicos auxiliares ubicados detrás del lenguaje" (1987, 146).

Creo que esto significa que los signos lingüísticos tienen sentido o vida dentro de estos varios contextos y por eso se puede llamar al lenguaje como tal un juego, un cálculo o un sistema de signos. Pero Hilmy no repara en que primero habría que establecer una perspectiva que justifique referirse al lenguaje de una u otra de estas tres diversas maneras o de las tres simultáneamente. El modo como el investigador se refiere al lenguaje cuyos usos describe no es una cuestión puramente histórica. Hace falta un concepto capaz de reunir o darle unidad a la mencionada perspectiva sobre el lenguaje que encontramos, efectivamente, en la obra tardía de Wittgenstein. Debido a que Hilmy está principalmente interesado en la historia intelectual de Wittgenstein, como indica el subtítulo de su libro, *The Emergence of a New Philosophical Method*, nunca nos explica en qué puede consistir *una* concepción que combina *tres* conceptos diversos como los de 'juego de lenguaje', 'cálculo' y 'sistema'. No cabe duda que los tres tienen en común el rasgo de que se

pueden desempeñar como contextos de operaciones simbólicas, pero Wittgenstein mismo subrayó algunas de las diferencias que los separan. Recordemos, entre otras, que los juegos carecen de las reglas estrictas que caracterizan a los cálculos y los sistemas pueden ser de tantas clases diversas que el término sólo dice que el lenguaje constituye un todo que en algún respecto es autónomo. En consecuencia, Hilmy tampoco contesta la pregunta por la condición de la obra de Wittgenstein. La mera yuxtaposición de los tres conceptos indeterminados que Hilmy propone no establece lo que habitualmente se llamaría 'una concepción'; ni se refiere satisfactoriamente a la peculiaridad de la tarea que Wittgenstein llevó a cabo.

El problema de si la obra de Wittgenstein es de verdad, como nos inclinamos a pensar, un grupo organizado de investigaciones lingüístico-conceptuales ordenado alrededor de ciertos problemas que se dejan suprimir mediante la clarificación de significados, necesita tanto de un examen sistemático como de un escrutinio crítico que todavía no ha recibido. La multiplicidad de enfoques del lenguaje que encontramos en las investigaciones de Wittgenstein sólo puede ser comprendida si se explica tanto el carácter analógico de los conceptos de que se vale el filósofo como su ideal de la clarificación filosófica mediante conjuntos de ejemplos paradigmáticos. Sin un reconocimiento de la originalidad del método y de las tareas a las que sirve recaeremos siempre de nuevo en los hábitos de pensamiento contra los que Wittgenstein combatió, también allí donde se trata de explicar el carácter de la obra que nos legó.

BIBLIOGRAFÍA

OBRAS DE WITTGENSTEIN

Bouwsma	Bouwsma, O. K. *Wittgenstein: Conversations 1949–1951*. Edited, with an introduction by J. L. Craft and Ronald E. Hustwit. Indianapolis: Hackett, 1986. ["Conversaciones con Bouwsma"].
C&E	Wittgenstein, Ludwig. "Ursache und Wirkung: Intuitives Erfassen". *Philosophia*. **6**: 391–408 (1976). ["Causa y efecto: Captación intuitiva". Este trabajo se reproduce, incrementado con tres apéndices, en Wittgenstein PO, pp. 368-426].
CAM	Wittgenstein, Ludwig. *Preliminary Studies for the "Philosophical Investigations" generally known as the Blue and Brown Books*. Second Edition. Oxford: Blackwell, 1972. ["Cuadernos azul y marrón"].
Certeza	Wittgenstein, Ludwig. *Über Gewissheit*. Herausgegeben von G. E. M. Anscombe und G. H. von Wright. Oxford: Blackwell, 1974. ["Sobre la certeza"].
Coffey	Wittgenstein, Ludwig. "Book Review of P. Coffey, *The Science of Logic*". En Wittgenstein PO, pp. 2-3. [Reseña de P. Coffey, *The Science of Logic*].
ConfE	Wittgenstein, Ludwig. "Wittgenstein's Lecture on Ethics". Edited by Rush Rhees. *Philosophical Review*. **74**: 3-16 (1965). ["Conferencia sobre ética"].

ConfF	Wittgenstein, Ludwig. "Notes for the 'Philosophical Lecture'". En Wittgenstein PO, pp. 445-458. [Notas para la "Conferencia filosófica"].
Continuidad	Rhees, Rush. "On Continuity: Wittgenstein's Ideas, 1938". En Rush Rhees, *Discussions of Wittgenstein*. New York: Schocken Books, 1970. ["Sobre la continuidad: Ideas de Wittgenstein en 1938"].
ConvW	Waismann, Friedrich. "Notes on Talks with Wittgenstein". *Philosophical Review.* **74**: 12-16 (1965). ["Notas sobre conversaciones con Wittgenstein"].
CorrRKM	Wittgenstein, Ludwig. *Letters to Russell, Keynes and Moore (1912–1948).* Edited with an Introduction by G. H. von Wright. Ithaca: Cornell University Press, 1974. ["Correspondencia con Russell, Keynes y Moore"].
CorrWright	Wittgenstein, Ludwig. "Letters to Georg Henrik von Wright". En Wittgenstein PO, pp. 459-479. [Correspondencia con G. H. von Wright].
Diario	Wittgenstein, Ludwig. *Notebooks 1914–1916.* Second Edition (1979). Edited by G. H. von Wright and G. E. M. Anscombe. Chicago: University of Chicago Press, 1979. With an English translation by G. E. M. Anscombe. ["Diarios, 1914-1916"].
Dicc	Wittgenstein, Ludwig. "Geleitwort zum *Wörterbuch für Volksschulen*". En Wittgenstein PO, pp. 14-26. [Introducción al "Diccionario para las Escuelas Primarias"].
Eccles	Wittgenstein, Ludwig y William Eccles. "Some Letters of Ludwig Wittgenstein". En Wittgenstein PO, pp. 3-11. [Correspondencia con Eccles].

EPR — Wittgenstein, Ludwig. *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*. Compiled from Notes taken by Yorick Smythies, Rush Rhees and James Taylor. Edited by Cyril Barrett. Oxford: Blackwell, 1970. ["Lecciones y conversaciones sobre estética, psicología y fe religiosa"].

F — Wittgenstein, Ludwig. "Philosophie". En Wittgenstein PO, pp. 160-198. ["Filosofía"].

Ficker — Wittgenstein, Ludwig. "Letters to Ludwig von Ficker". Edited by Allan Janik. Translated by B. Gillette. En Luckhardt 1979, pp. 82-98. [Correspondencia con von Ficker].

Frazer — Wittgenstein, Ludwig. "Bemerkungen über Frazer's *The Golden Bough*". *Synthese*. **17**: 233–253 (1967). ["Observaciones sobre *La rama dorada* de Frazer". Reproducido con agregados en Wittgenstein, PO, pp. 115-155].

GF — Wittgenstein, Ludwig. *Philosophische Grammatik*. Herausgegeben von Rush Rhees. En Wittgenstein WA, vol. 4. ["Gramática filosófica"].

IF — Wittgenstein, Ludwig. *Philosophische Untersuchungen*. Herausgegeben von G. E. M. Anscombe und Rush Rhees. En Wittgenstein WA, vol. 1 ["Investigaciones filosóficas"].

LCam30-32 — Wittgenstein, Ludwig. *Wittgenstein's Lectures: Cambridge 1930-1932*. From the notes of John King and Desmond Lee. Edited by Desmond Lee. Chicago: University of Chicago Press, 1980. ["Lecciones en Cambridge 1930-1932"].

LCam32-35 Wittgenstein, Ludwig. *Wittgenstein's Lectures. Cambridge, 1932–35.* From the Notes of Alice Ambrose and Margaret MacDonald. Edited by Alice Ambrose. Totowa: Rowman and Littlefield, 1979. ["Lecciones en Cambridge 1932-1935"].

LengDS Wittgenstein, Ludwig. "The Language of Sense Data and Private Experience". Notes by Rush Rhees. En Wittgenstein PO, pp. 290-367. ["El lenguaje de los datos de los sentidos y la experiencia privada"].

LExP Wittgenstein, Ludwig. "Notes for Lectures on 'Private Experience' and 'Sense Data'". En Wittgenstein PO, pp. 202-288. ["Lecciones sobre la experiencia privada y los datos de los sentidos". Se publicó en una versión menos completa en *Philosophical Review.* 77: 271-320 (1968)].

LFM39 Wittgenstein, Ludwig. *Wittgenstein's Lectures on the Foundations of Mathematics. Cambridge, 1939.* From the Notes of R. G. Bosanquet, Norman Malcolm, Rush Rhees, and Yorick Smythies. Edited by Cora Diamond. Ithaca: Cornell University Press, 1976. ["Lecciones sobre los fundamentos de las matemáticas (1939)"].

LFP46-47 Wittgenstein, Ludwig. *Wittgenstein's Lectures on Philosophical Psychology 1946-47.* Notes by P. T. Geach, K. J. Shah and A. C. Jackson. Edited by P. T. Geach. Chicago: University of Chicago Press, 1988. ["Lecciones sobre la filosofía de la psicología 1946-1947"].

LLV Wittgenstein, Ludwig. "Lectures on Freedom of the Will". Notes by Yorick Smythies. En Wittgenstein PO, pp. 427-444. ["Lecciones sobre la libertad de la voluntad"].

Mind	Wittgenstein, Ludwig y R. B. Braithwaite. "Letters to the Editor of *Mind*". En Wittgenstein PO, pp. 156-157. [Correspondencia con el editor de *Mind*].
Moore	Wittgenstein, Ludwig. "Wittgenstein's Lectures in 1930–33". En G. E. Moore 1959, pp. 252-324. ["Lecciones 1930-33", notas de Moore].
NL	Wittgenstein, Ludwig. "Notes on Logic" (1913). En Wittgenstein, Diario, pp. 108-119 ["Notas sobre lógica"].
Noruega	Wittgenstein, Ludwig. "Notes dictated to G. E. Moore in Norway (April 1914)". En Wittgenstein, Diario, pp. 93-107 ["Notas dictadas a G.E. Moore en Noruega en abril de 1914"].
ObC	Wittgenstein, Ludwig. *Bemerkungen über die Farben*. Herausgegeben von G. E. M. Anscombe. WA, vol. 8. ["Observaciones sobre los colores"].
ObV	Wittgenstein, Ludwig. *Vermischte Bemerkungen*. Eine Auswahl aus dem Nachlass. Herausgegeben von Georg Henrik von Wright. Frankfurt/M: Suhrkamp, 1977. ["Observaciones varias"].
OF	Wittgenstein, Ludwig. *Philosophische Bemerkungen* (1964). Aus dem Nachlass herausgegeben von Rush Rhees. Frankfurt/M: Suhrkamp. WA, vol. 2. ["Observaciones filosóficas"].
OFL	Wittgenstein, Ludwig. "Some Remarks on Logical Form". *Proceedings of the Aristotelian Society (Supp.)*. **9**: 162–171 (1929). ["Algunas observaciones sobre la forma lógica"].

OFM — Wittgenstein, Ludwig. *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik*. Herausgegeben und bearbeitet von G. H. von Wright, R. Rhees und G. E. M. Anscombe. En Wittgenstein WA, vol. 6. ["Observaciones sobre los fundamentos de las matemáticas". Nueva edición revisada que reproduce íntegro, aunque reordenado y con muchas adiciones, el texto de la primera edición (Oxford: Blackwell, 1964); se ha modificado bastante la división en partes y la numeración de los párrafos].

OFM[1] — Wittgenstein, Ludwig. *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik*. Herausgegeben und bearbeitet von G. H. von Wright, R. Rhees und G. E. M. Anscombe. Oxford: Blackwell, 1964. ["Observaciones sobre los fundamentos de las matemáticas"].

OFP1 — Wittgenstein, Ludwig. *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie*. Band I. Herausgegeben von G. E. M. Anscombe und G. H. von Wright. Oxford: Blackwell, 1980. ["Observaciones sobre la filosofía de la psicología, I"].

OFP2 — Wittgenstein, Ludwig. *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie*. Band II. Herausgegeben von G. H. von Wright und Heikki Nyman. Oxford: Blackwell, 1980. ["Observaciones sobre la filosofía de la psicología, II"].

Ogden — Wittgenstein, Ludwig. *Letters to C. K. Ogden with Comments on the English Translation of the "Tractatus Logico-Philosophicus"*. With an Appendix of Letters by Frank Plumpton Ramsey. Edited with an Introduction by G. H. von Wright. Oxford: Blackwell, 1973. ["Correspondencia con Ogden"].

Pap	Wittgenstein, Ludwig. *Zettel*. Herausgegeben von G. E. M. Anscombe und G. H. von Wright. Oxford: Blackwell, 1967. ["Papeletas"].
PO	Wittgenstein, Ludwig. *Philosophical Occasions, 1912-1951* (1993). Edited by James C. Klagge and Alfred Nordmann. Indianapolis: Hackett, 1993. ["Ocasiones filosóficas"].
RF	Wittgenstein, Ludwig. *Eine philosophische Betrachtung*. (Das sogenannte braune Buch). Herausgegeben von Rush Rhees. WA, vol. 5. ["Una reflexión filosófica"].
T	Wittgenstein, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*. London: Routledge & Kegan Paul, 1922. ["Tractatus lógico-filosófico"].
UFP1	Wittgenstein, Ludwig. *Letzte Schriften über die Philosophie der Psychologie*. Vorstudien zum zweiten Teil der philosophischen Untersuchungen. Herausgegeben von G. H. von Wright und Heikki Nyman. WA, vol. 7. ["Últimos escritos sobre la filosofía de la psicología"].
UFP2	Wittgenstein, Ludwig. *Letzte Schriften über die Philosophie der Psychologie*. Band II, Das Innere und das Äussere (1949-1951). Herausgegeben von G. H. von Wright und Heikki Nyman. Oxford: Blackwell, 1992. ["Últimos escritos sobre la filosofía de la psicología, II"].
W&CV	Wittgenstein, Ludwig. *Ludwig Wittgenstein und der Wiener Kreis*. Gespräche, aufgezeichnet von Friedrich Waismann. Aus dem Nachlass herausgegeben von B. F. McGuinness. WA, vol. 3. ["Wittgenstein y el Círculo de Viena"].
WA	Wittgenstein, Ludwig. *Werkausgabe in 8 Bänden*. Frankfurt/M: Suhrkamp, 1984. 8 vols.

Ackermann, R. J. (1988). *Wittgenstein's City.* Amherst, MA: University of Massachusetts Press.

Ambrose, A. (1966). "Wittgenstein on Universals". En K. T. Fann 1978, pp. 336-352. (Publicado originalmente en W. E. Kennick y M. Lazerowitz, eds., *Metaphysics: Readings and Reappraisals,* Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1966).

Ambrose, A. y M. Lazerowitz, eds. (1972). *Wittgenstein: Philosophy and Language.* London: Allen & Unwin.

Anscombe, G. E. M. (1981). "A Theory of Language?". En I. Block 1981, pp. 148-158.

____________ (1986). "On the Form of Wittgenstein's Writing". En J. V. Canfield 1986, vol. 5, pp. 1-6.

Arregui, J. V. (1991). "Actos de voluntad y acciones voluntarias: Una aproximación wittgensteiniana". *Cuadernos Salmantinos de Filosofía.* **18**: 51-64.

Auden, W. H. (1989). "Shakespeare's Sonnets". En W. H. Auden, *Forewords and Afterwords.* New York: Vintage International.

Ayuso Diez, J. M. (1991). "El ahogo del lenguaje: Sobre el carácter místico de la ética de Wittgenstein". *Cuadernos Salmantinos de Filosofía.* **18**: 37-50.

Baker, G. P. y P. M. S. Hacker (1980). *An Analytical Commentary on the Philosophical Investigations. Volume I. Wittgenstein: Understanding and Meaning.* Chicago: University of Chicago Press.

____________ (1985). *An Analytical Commentary on the Philosophical Investigations. Volume II. Wittgenstein: Rules, Grammar and Necessity.* Oxford: B. Blackwell.

Bambrough, R. (1960-61). "Universals and Family Resemblances". En G. Pitcher 1966, pp. 186-204. (Publicado originalmente en *Proceedings of the Aristotelian Society*, **71**: 207-222 (1960-61)).

Baumgarten, E. (1981). "Willing Subject". *Man and World*. **14**: 15-24.

Bensch, R. (1973). *Ludwig Wittgenstein: Die apriorischen und mathematischen Sätze in seinem Spätwerk*. Bonn: Bouvier.

Berghel, H. et al., eds. (1979). *Wittgenstein, der Wiener Kreis und der kritische Rationalismus*. Akten des dritten internationalen Wittgenstein-Symposiums. 13. bis 19. August 1978, Kirchberg am Wechsel (Österreich). Wien: Hölder-Pichler-Tempsky.

Black, M. (1964). *A Companion to Wittgenstein's Tractatus*. Ithaca, NY: Cornell University Press.

Blackburn, S. (1981). "Rule-following and moral realism". En C. Leich 1981, pp. 163-187.

Block, I., ed. (1981). *Perspectives on the Philosophy of Wittgenstein*. Oxford: Blackwell.

Bloor, D. (1983). *Wittgenstein: A Social Theory of Knowledge*. New York: Columbia University Press.

Böhle, R. (1980). "Die Sprache bei Wittgenstein und Humboldt". En E. Leinfellner et al. 1980, pp. 575-578.

Bolton, D. (1979). *An Approach to Wittgenstein's Philosophy*. London: Macmillan Press.

Bouveresse-Quilliot, R., ed. (1995). *Visages de Wittgenstein*. Paris: Beauchesne.

Brand, G. (1979). *The Essential Wittgenstein*. Translated and with an Introduction by R. E. Innis. New York: Basic Books. (Versión inglesa de Brand, *Die grundlegenden Texte von Ludwig Wittgenstein*, Frankfurt/M: Suhrkamp, 1975).

Bruening, W. H. (1977). *Wittgenstein*. Washington, DC: University Press of America.

Bubner, R. (1976). *Handlung, Sprache und Vernunft: Grundbegriffe praktischer Philosophie.* Frankfurt/M: Surhkamp.

Budd, M. (1989). *Wittgenstein's Philosophy of Psychology.* London: Routledge.

Canfield, J. V., ed. (1986). *The Philosophy of Wittgenstein.* A Fifteen Volume Collection. New York: Garland. 15 vols.

Cavalier, R. J. (1978). "Wittgenstein, Ethics and the Will". Tesis doctoral. Duquesne University. Pittsburgh.

____________ (1980). *Ludwig Wittgenstein's Tractatus Logico-Philosophicus: A Transcendental Critique of Ethics.* Washington, DC: University Press of America.

Cavell, S. (1989). *This New Yet Unapproachable America.* The 1987 F. J. Carpenter Lectures. Albuquerque NM: Living Batch Press.

Chauviré, C. (1995). "Wittgenstein et la naturalisation de la philosophie". En R. Bouveresse-Quilliot 1995, pp. 183-201.

Chihara, C. S. (1966). "Wittgenstein and Logical Compulsion". En G. Pitcher 1966, pp. 469-476.

Cohn, P., ed. (1981). *Transparencies.* Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press.

Conway, G. D. (1989). *Wittgenstein on Foundations.* Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press.

Cordua, C. (1992). "Literatura reciente sobre Wittgenstein". *Diálogos.* **60**: 197-217.

____________ (1993). "Literatura reciente sobre Wittgenstein, II". *Diálogos.* **61**: 169-193.

Cowan, J. L. (1961). "Wittgenstein's Philosophy of Logic". En K. T. Fann 1978, pp. 284-296. (Publicado originalmente en *Philosophical Review,* **70** (1961)).

Coyne, M. U. (1982). "Eye, 'I' and Mine: The Self of Wittgenstein's Tractatus". *Southern Journal of Philosophy.* **20**: 313-323.

Deaño, A. (1970). "La evolución de la filosofía de Wittgenstein". *Man and World*. **3**: 83-101.

____________ (1981). "One, two, three Wittgensteins". En P. Cohn 1981, pp. 29-42.

Diamond, C. (1991). *The Realistic Spirit, Wittgenstein, Philosophy, and the Mind*. Cambridge, Mass.: The MIT Press.

____________ (1991a). "Secondary sense". En C. Diamond 1991, pp. 225-241.

____________ (1991b). "The face of necessity". En C. Diamond 1991, pp. 243-266.

Dilman, I. (1974). "Wittgenstein on the Soul". En G. Vesey 1974, pp. 162-192.

Dilthey, W. (GS). *Gesammelte Schriften*. Band 5. Stuttgart: Teubner, 1957.

Diogenes Laertius. *Lives of Eminent Philosophers*. With an English Translation by R. D. Hicks. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1972. 2 vols. Loeb Classical Library.

Dummett, M. (1959) "Wittgenstein's Philosophy of Mathematics". *Philosophical Review*. **68**: 324-348. (Reproducido en Benacerraf y Putnam, eds., *Philosophy of Mathematics*, Englewood-Cliffs: Prentice-Hall, 1964, pp. 491-509).

Edwards, J. C. (1982). *Ethics without Philosophy: Wittgenstein and the Moral Life*. Tampa, FL: University Presses of Florida.

Engelmann, P. (1970). *Ludwig Wittgenstein: Briefe und Begegnungen*. Herausgegeben von B. F. McGuinness. Wien: Oldenbourg.

Esparza Bracho, J. (1989). "El concepto de Filosofía y conocimiento en Ludwig Wittgenstein". *Revista de Filosofía (Zulia)*. **12**: 55-65.

Espinoza, M. (1995). "Wittgenstein et l'essence des mathématiques". En R. Bouveresse-Quilliot 1995, pp. 293-307.

Fann, K. T., ed. (1978). *Ludwig Wittgenstein: The Man and his Philosophy*. Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press. (Publicado originalmente en 1967 por Dell Publishing Co.).

Fay, T. A. (1973). "Early Heidegger and Wittgenstein on World". *Philosophical Studies*. **21**: 161-171.

Finch, H. L. R. (1977). *Wittgenstein—The Later Philosophy: An Exposition of the 'Philosophical Investigations'*. Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press.

Findlay, J. N. (1984). *Wittgenstein: A Critique*. London: Routledge & Kegan Paul.

Flores, L. (1990). "¿Qué es un problema filosófico según Wittgenstein?". *Seminarios de Filosofía*. **3**: 85-96.

Frege, G. (1893/1903). *Grundgesetze der Arithmetik, begriffschriftlich abgeleitet*. Hildesheim: Georg Olms, 1962. 2 vols. (Reimpresión de la edición original, publicada en Jena en 1893 y 1903).

French, P. A., T. E. Uehling Jr. y H. K. Wettstein, eds. (1992). *The Wittgenstein Legacy*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press. Midwest Studies in Philosophy, XVII.

Fujimoto, T. (1972). "The Notion of Erklärung". En A. Ambrose y M. Lazerowitz 1972, pp. 222-232.

Garver, N. (1994). *This Complicated Form of Life*. Chicago: Open Court.

Gier, N. F. (1981). *Wittgenstein and Phenomenology*. Albany, NY: State University of New York Press.

____________ (1982). "Wittgenstein, Intentionality and Behaviorism". *Metaphilosophy*. **13**: 46-64.

Gill, J. H. (1967). "Wittgenstein on the use of 'I'". *Southern Journal of Philosophy*. **5**: 26-35.

Glock, H. J. (1996). *A Wittgenstein Dictionary*. Oxford: Blackwell.

Goldfarb, W. (1989). "Wittgenstein, Mind and Scientism". *Journal of Philosophy.* **86**: 635-642. (Ponencia de Goldfarb en las Journées Internationales Créteil-Paris de 1989; la traducción francesa de A. Soulez, revisada por el autor, "Wittgenstein, l'esprit et le scientisme", se publicó en Sebestik y Soulez 1992, pp. 115-132).

____________ (1992). "Wittgenstein on understanding". En P. A. French, T. E. Uehling Jr. y H. K. Wettstein 1992, pp. 109-122.

Goodman, R. B. (1982). "Wittgenstein and Ethics". *Metaphilosophy.* **13**: 138-148.

Granger, G. G., ed. (1971). *Wittgenstein et le problème d'une philosophie de la science.* Colloque International, Aix-en-Provence, 21-26 Juillet 1969. Paris: Éditions du Centre National pour la Recherche Scientifique.

____________ (1995). "Langage, logique, pensée". En R. Bouveresse-Quilliot 1995, pp. 171-181.

Griffiths, A. P. (1974). "Wittgenstein, Schopenhauer and Ethics". En G. Vesey 1974, pp. 96-116. Royal Institute of Philosophy Lectures, 7.

____________, ed. (1991). *Wittgenstein Centenary Essays.* Cambridge: Cambridge University Press.

Gustafson, D. (1974). "Expressions of Intentions". *Mind.* **83**: 321-340.

____________ (1981). "Passivity and Activity in Intentional Actions". *Mind.* **90**: 41-60.

Hacker, P. M. S. (1971). "Wittgenstein's Doctrines of the Soul in the Tractatus". *Kantstudien.* **62**: 162-171.

____________ (1972). *Insight and Illusion: Wittgenstein on Philosophy and the Metaphysics of Experience.* Oxford: Clarendon Press.

____________ (1975). "Frege and Wittgenstein on Elucidations". *Mind.* **84**: 601-609.

Hacker, P. M. S. (1975a). "Laying the Ghost of the Tractatus". *Review of Metaphysics.* **29**: 96-116.

____________ (1981). "The Rise and Fall of the Picture Theory". En I. Block 1981, pp. 85-109.

____________ (1986). *Insight and Illusion: Themes in the Philosophy of Wittgenstein.* Revised edition. Oxford: Clarendon Press.

____________ (1990). *Wittgenstein, Meaning and Mind: Volume III of an Analytical Commentary on the Philosophical Investigations.* Oxford: Blackwell.

Hahn, H. (1930–31). "Die Bedeutung der wissenschaftlichen Weltauffassung, insbesondere für Mathematik und Physik". *Erkenntnis.* **1**: 96-125.

Haller, R. (1988). *Questions on Wittgenstein.* London: Routledge.

Haller, R. y J. Brandl, eds. (1990). *Wittgenstein: Towards a Revaluation.* Proceedings of the 14th International Wittgenstein Symposium. Vienna: Hölder-Pichler-Tempsky. 3 vols.

Haller, R. y W. Grassl, eds. (1980). *Sprache, Logik und Philosophie.* Akten des vierten internationalen Wittgenstein-Symposiums. 28. August bis 2. September 1979, Kirchberg am Wechsel (Österreich). Wien: Hölder-Pichler-Tempsky.

Hallett, G. (1970). "Wittgenstein and the 'Contrast Theory of Meaning'". *Gregorianum.* **51**: 679-710.

____________ (1977). *A Companion to Wittgenstein's "Philosophical Investigations".* Ithaca, NY: Cornell University Press.

Hanfling, O. (1989). *Wittgenstein's Later Philosophy.* Albany, NY: State University of New York Press.

____________ (1991). "'I heard a plaintive melody' (*Philosophical Investigations*, p. 209)". En A. P. Griffiths 1991, pp. 117-133.

Hargrove, E. C. (1974). "Wittgenstein and Ethics". Tesis doctoral. University of Missouri. Columbia.

Harrison, F. R. (1963). "Notes on Wittgenstein's use of 'das Mystische'". *Southern Journal of Philosophy.* **1**: 3-9.

Harward, D. W. (1976). *Wittgenstein's Saying and Showing Themes.* Bonn: Bouvier.

Heidegger, M. (1947). *Brief über den 'Humanismus'.* Bern: Francke.

____________ (1954). "Wissenschaft und Besinnung". En Heidegger VA, pp. 45-70.

____________ (PGZ). *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffes.* Gesamtausgabe, Bd. 20. Frankfurt/M: Klostermann, 1979.

____________ (SZ). *Sein und Zeit.* Siebente unveränderte Auflage. Tübingen: Niemeyer, 1953.

____________ (VA). *Vorträge und Aufsätze.* Pfullingen: Neske.

____________ (VE). *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis).* Gesamtausgabe, Bd. 65. Frankfurt/M: Klostermann, 1989.

Hertz, H. (1894). *Die Prinzipien der Mechanik.* In neuem Zusammenhang dargestellt. Herausgegeben von P. Lenard. Leipzig: Barth.

Hilbert, D. (1922). "Neubegründung der Mathematik (Erste Mitteilung)". *Abhandlungen aus dem mathematischen Seminar der Hamburgischen Universität.* **1**: 155–177.

Hilmy, S. S. (1987). *The Later Wittgenstein: The Emergence of a New Philosophical Method.* Oxford: Blackwell.

Hofmeister, H. (1979). "Ist Metaphysik nach Wittgenstein möglich?". En H. Berghel et al. 1979, pp. 118-121.

Hume, D. (THN). *A Treatise of Human Nature.* Edited by L. A. Selby-Bigge. Oxford: Clarendon Press, 1888.

Hunter, J. F. M. (1968). "Forms of Life in Wittgenstein's Philosophical Investigations". En E. D. Klemke 1971, pp. 273-297. (Publicado originalmente en *American Philosophical Quarterly*, **5** (1968)).

____________ (1973). *Essays after Wittgenstein*. Toronto: University of Toronto Press.

____________ (1985). *Understanding Wittgenstein*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Ishiguro, H. (1981). "Thought and Will in Wittgenstein's Tractatus". En E. Morscher y R. Strranzinger 1981, pp. 455-463.

Janaway, C. (1980). "Wittgenstein on the Willing Subject and the Thinking Subject". En R. Haller y W. Grassl 1980, pp. 520-524.

Janik, A. y S. Toulmin (1973). *Wittgenstein's Vienna*. New York: Simon & Schuster.

Jaspers, K. (1951). *Rechenschaft und Ausblick*. München: Piper.

Johannesen, K. S. y T. Nordenstamm, eds. (1981). *Wittgenstein: Ästhetik und transzendentale Philosophie*. Akten eines Symposiums in Bergen (Norwegen) 1980. Wien: Hölder-Pichler-Tempsky.

Johnston, P. (1989). *Wittgenstein and Moral Philosophy*. London: Routledge.

____________ (1993). *Wittgenstein: Rethinking the Inner*. London: Routledge.

Kampits, P. (1990). "Ludwig Wittgenstein como pensador hermenéutico del lenguaje". *Seminarios de Filosofía*. **3**: 15-27.

____________ (1995). "Heidegger et Wittgenstein". En R. Bouveresse-Quilliot 1995, pp. 73-92.

Kenny, A. (1974). *Wittgenstein*. Traducido al español por A. Deaño. Madrid: Revista de Occidente. (El original inglés fue publicado bajo el mismo título en Harmondsworth, por Allen Lane, The Penguin Press, el año 1973).

___________ (1976). "From the Big Typescript to the Philosophical Grammar". *Acta Philosophica Fennica.* **28**: 41-53.

___________ (1981). "Wittgenstein's Early Philosophy of Mind". En I. Block 1981, pp. 140-147.

___________ (1982). "Wittgenstein on the Nature of Philosophy". En B. Mc Guinness 1982, pp. 1-26.

___________ (1984). *The Legacy of Wittgenstein.* Oxford: Blackwell.

Klein, T. J. (1973). "Wittgenstein's Analysis of the use of 'I' in the Philosophical Investigations". *Modern Schoolman.* **51**: 47-53.

Klemke, E. D., ed. (1971). *Essays on Wittgenstein.* Urbana, IL: University of Illinois Press.

___________ (1975). "Wittgenstein's Lecture on Ethics". *Journal of Value Enquiry.* **9**: 118-127.

Kreisel, G. (1978). "Zu Wittgensteins Gesprächen und Vorlesungen über die Grundlagen der Mathematik". En E. Leinfellner et al. 1978, pp. 79-81.

Kross, M. (1993). *Klarheit als Selbstzweck: Wittgenstein über Philosophie, Religion, Ethik und Gewissheit.* Berlin: Akadamie Verlag.

Lamb, D. (1980). "The Philosophy of Praxis in Marx and Wittgenstein". *Philosophical Forum.* **11**: 273-298.

Lazerowitz, M. (1972). "Necessity and Language". En A. Ambrose y M. Lazerowitz 1972, pp. 233-270.

Lazerowitz, M. y A. Ambrose (1984). *Essays in the Unknown Wittgenstein.* Buffalo, NY: Prometheus Books.

Lear, J. (1982). "Leaving the World alone". *Journal of Philosophy.* **79**: 382-402.

Leich, C., ed. (1981). *Wittgenstein: To follow a Rule.* London: Routledge & Kegan Paul.

Leinfellner, E. et al., eds. (1978). *Wittgenstein und sein Einfluss auf die gegenwärtige Philosophie.* Akten des zweiten internationalen Wittgenstein-Symposiums. 29. August bis 4. September 1977, Kirchberg am Wechsel (Österreich). Wien: Hölder-Pichler-Tempsky.

Leinfellner, W. et al., eds. (1982). *Sprache und Ontologie.* Akten des sechsten internationalen Wittgenstein-Symposiums. 23. bis 30. August 1981, Kirchberg am Wechsel (Österreich). Wien: Hölder-Pichler-Tempsky.

Lenk, H. (1973). *Metalogik und Sprachanalyse.* Freiburg i. Br.: Rombach.

Levison, A. (1986). "Wittgenstein and Logical Laws". En J. V. Canfield 1986, vol. 10, pp. 13-30.

Linsky, L. (1957). "Wittgenstein on Language and some Problems of Philosophy". En K. T. Fann 1978, pp. 171-180. (Publicado originalmente en *Journal of Philosophy* 54, N° 10 (1957)).

Lorenz, K. (1992). "La valeur métaphorique du mot 'image' chez Wittgenstein". En J. Sebestik y A. Soulez 1992, pp. 299-307.

Lübbe, H. (1962). "Wittgenstein—ein Existentialist?". *Philosophisches Jahrbuch.* **69**: 313-324.

Luckhardt, C. G. (1978). "Beyond Knowledge: Paradigms in Wittgenstein's Later Philosophy". *Philosophy and Phenomenological Research.* **39**: 240-52.

____________, ed. (1979). *Wittgenstein: Sources and Perspectives.* Ithaca, NY: Cornell University Press.

Magnus, B. (1971). "Nihilism, reason and 'the good'". *Review of Metaphysics.* **25**: 292-310.

Malcolm, N. (1958). *Ludwig Wittgenstein: A Memoir.* With a Biographical Sketch by G. H. von Wright. London: Oxford University Press.

____________ (1970). "Wittgenstein on the Nature of Mind". *American Philosophical Quarterly Monograph.* **4**: 9-29.

__________ (1982). "Wittgenstein and Idealism". En G. Vesey 1982, pp. 249-267.

__________ (1986). *Nothing is Hidden*. Oxford: Blackwell.

Marconi, D. (1971). *Il mito del linguaggio scientifico: Studio su Wittgenstein*. Milano: U. Mursia & C.

Martin, D. M. (1983). "An Index for Wittgenstein's *On Certainty*". *Philosophy Reasearch Archives*. **9** 1555: 141-173.

Maxwell, J. C. (1873). "Does the progress of Physical Science tend to give any advantage to the opinion of Necessity (or Determinism) over that of the Contingency of Events and the Freedom of the Will?". En L. Campbell y W. Garnett, *The Life of James Clerk Maxwell*. London: Macmillan, 1882. Pp. 434-444.

Mays, W. (1967). "Recollections of Wittgenstein". En K. T. Fann 1978, pp. 79-88.

McCann, H. (1974). "Volition and basic action". *Philosophical Review*. **83**: 451-473.

McDonald, H. (1990). "Crossroads of Skepticism: Wittgenstein, Derrida and Ostensive Definition". *Philosophical Forum*. **21**: 261-276.

McDowell, J. (1989). "Wittgenstein and the Inner World". *Journal of Philosophy*. **86**: 643-644.

McGuinness, B. F. (1966). "The mysticism of the Tractatus". *Philosophical Review*. **75**: 305-308.

__________, ed. (1982). *Wittgenstein and his Times*. Chicago: University of Chicago Press.

__________ (1982a). "Freud and Wittgenstein". En B. F. McGuinness 1982, pp. 27-43.

__________ (1988). *Wittgenstein: A Life*. Young Ludwig 1889-1921. Berkeley: University of California Press.

__________ y G. Frongia (1990). *Ludwig Wittgenstein: A Bibliographical Guide*. Oxford: Blackwell.

Monk, R. (1990). *Ludwig Wittgenstein: The Duty of Genius*. New York: Free Press.

Moore, G. E. (1959). *Philosophical Papers*. London: George Allen & Unwin Ltd, 1959.

Moore, H. F. (1973). "Explanation and Understanding: Recent models for interpreting action". *International Philosophical Quarterly*. **13**: 419-434.

Morawetz, T. (1978). *Wittgenstein and Knowledge: The Importance of 'On Certainty'*. Amherst: University of Massachussetts Press.

Morscher, E. y R. Stranzinger, eds. (1981). *Ethik: Grundlagen, Probleme und Anwendungen*. Akten des fünften internationalen Wittgenstein-Symposiums. 25. bis 31. August 1980, Kirchberg am Wechsel (Österreich). Wien: Hölder-Pichler-Tempsky.

Moulines, C. U. (1993). "¿Hay una filosofía de la ciencia en el último Wittgenstein?". *Praxis filosófica*. N.S. **4**: 3-38.

Nell, E. J. (1960-61). "The Hardness of the Logical 'Must'". *Analysis*. **21**: 68-72.

Nesher, D. (1978). "The Nature and Function of 'Elucidations' in Wittgenstein's Tractatus". En E. Leinfellner et al. 1978, pp. 142-146.

Nielsen, K. (1981). "On the rationality of groundless believing". *Idealistic Studies*. **11**: 215-229.

Pears, D. (1973). *Wittgenstein*. Traducción castellana de J. Planells. Barcelona: Grijalbo. (El original inglés se publicó en 1971).

____________ (1987/88). *The False Prison: A Study of the Development of Wittgenstein's Philosophy*. Oxford: Clarendon Press. 2 vols.

Petit, J. L. (1995). "Éléments pour une 'philosophie de la psychologie'". En R. Bouveresse-Quilliot 1995, pp. 217-239.

Petrie, H. (1971). "Science and Metaphysics: a Wittgensteinian Interpretation". En E. D. Klemke 1971, pp. 138-169.

Phillips, D. Z. (1986). *Belief, Change and Forms of Life.* Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press.

Pitcher, G. (1964). "The Attack on Essentialism". En G. Pitcher 1964a, pp. 215-227.

____________ (1964a). *The Philosophy of Wittgenstein.* Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, Inc.

____________, ed. (1966). *Wittgenstein: The Philosophical Investigations.* Garden City, NY: Doubleday.

____________ (1972). "Wittgenstein and Ethics". En A. Ambrose y M. Lazerowitz 1972, pp. 120-139.

Proust, J. (1987). "Formal Logic as Transcendental in Wittgenstein and Carnap". *Noûs.* **21**: 501-520.

Putnam, R. A. (1980). "Remarks on Wittgenstein's Lecture on Ethics". En R. Haller y W. Grassl 1980, pp. 309-312.

Quilliot, R. (1995). "Wittgenstein et le procès de la philosophie". En R. Bouveresse-Quilliot 1995, pp. 23-56.

Rankin, K. W. (1966). "Wittgenstein on Meaning, Understanding and Intending". *American Philosophical Quarterly.* **3**: 1-13.

Redpath, T. (1972). "Wittgenstein and Ethics". En Ambrose and Lazerowitz 1972, pp. 95-119.

Rhees, R. (1965). "Some Developments in Wittgenstein's View of Ethics". En Rhees 1970, pp. 94-103. (Publicado originalmente en *Philosophical Review,* **74**: 17-26 (1965)).

____________ (1970). *Discussions of Wittgenstein.* New York: Schocken Books.

____________, ed. (1984). *Ludwig Wittgenstein: Personal Recollections.* Oxford: Oxford University Press.

____________ (1984a). "Postscript". En Rhees 1984, pp. 172-210.

Ogden, C.K. y I. A. Richards (1923). *The Meaning of Meaning*. London: Kegan Paul.

Ritter, J., ed. (1971). *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd. I. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Rochester, J. (1978). "Philosophy as Therapy: an Examination of Wittgenstein's Philosophical Method". Tesis doctoral. Universidad de Toronto.

Rorty, R. (1979). *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton: Princeton University Press.

Rosenberg, J. (1968). "Intentionality and Self in the Tractatus". *Noûs*. **2**: 341-358.

Rotenstreich, N. (1968). "The Thrust against Language: A Critical Comment on Wittgenstein's Ethics". *Journal of Value Enquiry*. **2**: 125-136.

Rudich, N. y M. Stassen (1971). "Wittgenstein's implied Anthropology: Remarks on Wittgenstein's Notes on Frazer". *History and Theory*. **10**: 84-89.

Sádaba, J. (1984). *Lenguaje, magia y metafísica. (El otro Wittgenstein)*. Madrid: Ediciones Libertarias.

Schlossberger, E. (1978). "The Self in Wittgenstein's Tractatus". En E. Leinfellner et al. 1978, pp. 147-150.

Schulte, J. (1993). *Experience and Expression: Wittgenstein's Philosophy of Psychology*. Oxford: Clarendon Press. (Traducido por el autor del original alemán *Erlebnis und Ausdruck: Wittgensteins Philosophie der Psychologie*, München: Philosophia Verlag, 1987).

Schwartz, E. (1992). "Wittgenstein et le problème du bord de l'échiquier". En Sebestik J. y A. Soulez 1992, pp. 223-237.

Sebestik, J. y A. Soulez, eds. (1992). *Wittgenstein et la philosophie aujourd'hui*. Journées Internationales Créteil-Paris, 16-21 juin 1989 à l'occasion du Centenaire de la naissance de Ludwig Wittgenstein (1889-1951). Paris: Méridiens Klincksieck.

Sextus Empiricus. In four volumes. With an English Translation by R. G. Bury. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1967. Loeb Classical Library.

Shanker, S. G. (1987). *Wittgenstein and the Turning-Point in the Philosophy of Mathematics.* Albany, NY: State University of New York Press.

Shanker, V. A. y S. G. Shanker (1986). *Ludwig Wittgenstein: Critical Assessments.* Volume Five: A Wittgenstein Bibliography. London: Croom Helm.

Shields, P. R. (1993). *Logic and Sin in the Writings of Ludwig Wittgenstein.* Chicago: University of Chicago Press.

Shoemaker, S. (1968). "Self-reference and Self-awareness". *Journal of Philosophy.* **65**: 555-568.

Snow, N. E. (1982). "Some Comments on Luckhardt's Interpretation of Empirical Propositions as Paradigms". *Philosophy and Phenomenological Research.* **43**: 259-263.

Soulez, A. (1992). "Comment, d'après Wittgenstein, finir de philosopher?". En J. Sebestik y A. Soulez 1992, pp. 45-66.

Specht, E. K. (1963). *Die sprachphilosophischen und ontologischen Grundlagen im Spätwerk Ludwig Wittgensteins.* Köln: Kölner Universitäts-Verlag.

Stegmüller, W. (1969). *Main Currents in Contemporary German, British and American Philosophy.* Dordrecht: Reidel.

Stenius, E. (1981). "The Picture Theory and Wittgenstein's Later Attitude to it". En I. Block 1981, pp. 110-139.

Stoutland, F. (1976). "The Causation of Behavior". *Acta Philosophica Fennica.* **28**: 286-325.

Stroll, A. (1994). *Moore and Wittgenstein on Certainty.* New York: Oxford University Press.

Teghrarian, S., A. Serafini y E. M. Cook, eds. (1990). *Ludwig Wittgenstein: A Symposium on the Centennial of his Birth.* Wakefield, NH: Longwood Academic.

Teichman, J. (1974). "Wittgenstein on Persons and Human Beings". G. Vesey 1974, pp. 133-148.

Tilghman, B. R. (1991). *Wittgenstein, Ethics and Aesthetics: The View from Eternity.* Albany, NY: State University of New York Press.

Torretti, R. (1990). *Creative Understanding: Philosophical Reflections on Physics.* Chicago: University of Chicago Press.

Vesey, G., ed. (1974). *Understanding Wittgenstein.* Ithaca, NY: Cornell University Press.

___________, ed. (1982). *Idealism Past and Present.* Cambridge: Cambridge University Press.

Vohra, A. (1986). *Wittgenstein's Philosophy of Mind.* La Salle, IL: Open Court.

von Savigny, E. (1980). "Sprachspielinteressen". En R. Haller y W. Grassl 1980, pp. 136-143.

___________ (1990). "Avowals in the 'Philosophical Investigations': Expression, Reliability, Description". *Noûs.* **24**: 507-527.

von Wright, G. H. (1969). "The Wittgenstein Papers". En Wittgenstein PO, pp. 480-515. (Publicado originalmente en *Philosophical Review,* **78**: 483-503 (1969); reproducido aquí con "Addendum" y correcciones).

___________ (1971). "Wittgenstein's Views on Probability". En G. G. Granger 1971, pp. 113-133.

___________ (1974a). "Wittgenstein on Certainty". En G. H. von Wright 1974, pp. 47-65.

___________, ed. (1974). *Problems in the Theory of Knowledge.* The Hague: Nijhoff.

___________ (1979). "The Origin and Composition of Wittgenstein's *Philosophical Investigations*". En C. Luckhardt, pp. 138-60.

————————, ed. (1990). *A Portrait of Wittgenstein as a Young Man.* From the Diary of David Hume Pinsent 1912-1914. With an Introduction by A. Keynes. Oxford: Blackwell.

Waismann, F. (1965). *The Principles of Linguistic Philosophy.* Edited by R. Harré. London: Macmillan.

Walker, J. (1968). "Wittgenstein's Earlier Ethics". *American Philosophical Quarterly.* **5**: 219-232.

———————— (1973). "Wittgenstein's Early Theory of the Will: An Analysis". *Idealistic Studies.* **3**: 179-205.

Weiler, G. (1964). "The 'world' of actions and the 'world' of events". *Revue Internationale de Philosophie.* **18**: 439-457.

Weitz, M. (1972). "The concept of human action". *Philosophic Exchange.* **1**: 201-237.

Wetz, S. K. (1981). "On the philosophical genesis of the term 'Form of Life'". *Southwest Philosophical Studies.* **6**: 1-16.

Williams, B. (1974). "Wittgenstein and idealism". En G. Vesey 1974, pp. 76-95.

Winch, P. (1971). "Trying and attempting". *Proceedings of the Aristotelian Society.* **45**: 209-227.

———————— (1981). "Im Anfang war die Tat". En I. Block 1981, pp. 159-178.

———————— (1992). "Persuasion". En P. A. French, T. E. Uehling Jr. y H. K. Wettstein 1992, pp. 123-137.

Wisdom, J. (1952). "Ludwig Wittgenstein 1934-1937". En K. T. Fann 1978, pp. 46-48. (Publicado originalmente en *Mind,* **61**, N° 242 (1952)).

Wolniewicz, B. (1979). "Wittgenstein und der Positivismus". En H. Berghel et al. 1979, pp. 75-77.

Wright, C. (1989). "Wittgenstein's Later Philosophy of Mind: Sensation, Privacy and Intention". *Journal of Philosophy.* **86**: 622-634.

———————— (1991). "Wittgenstein on Mathematical Proof". En A. P. Griffiths 1991, pp. 79-99.

Wright, E. L. (1977). "Words and intentions". *Philosophy*. **52**: 45-62.

Wuchterl, K. (1969). *Struktur und Sprachspiel bei Wittgenstein*. Frankfurt/M: Suhrkamp.

Young, W. (1979). "The relation between Metaphysics and Logic in the Tractatus". En H. Berghel et al. 1979, pp. 199-201.

Zabeeh, F. (1971). "On Language Games and Forms of Life". En E. D. Klemke 1971, pp. 328-373.

Zemach, E. M. (1972). "The reference of 'I'". *Philosophical Studies*. **23**: 68-75.

Zemach, E. (1964). "Wittgenstein's Philosophy of the Mystical". *Review of Metaphysics*. **18**: 38-57.

Ziriff, G. E. (1975). "Where is the agent of behavior?". *Behaviourism*. **3**: 1-21.

ÍNDICE DE NOMBRES Y CONCEPTOS



CARLA CORDUA se doctoró en filosofía por la Universidad Complutense de Madrid y ha ejercido la docencia en universidades chilenas y puertorriqueñas.

Su actividad como investigadora se traduce en una cantidad importante de artículos, aparecidos en revistas especializadas de Chile, Puerto Rico, Colombia o España. Citamos: *A Critique of Esthetics. Possibility of the Aesthetic Experience* (ed. Michel Mitias); *"Lecciones de filosofía del arte". Exégesis, 18* (1994); *"El problema de la filosofía de la historia"*, Revista de Filosofía, Chile, 1962. Entre sus libros citamos: *Mundo Hombre Historia. De la filosofía moderna a la contemporánea.* Santiago de Chile: Ediciones de la Universidad de Chile, 1969; *Idea y Figura.*

El concepto hegeliano de arte. Río Piedras, Puerto Rico: Editorial Universitaria. Universidad de Puerto Rico, 1979; *El mundo ético. Ensayo sobre la esfera del hombre en la filosofía de Hegel*. Barcelona, España: Anthropos, 1989; *Explicación suscinta de la Filosofía del Derecho de Hegel*. Bogotá, Colombia: Themis. 1992; [Con Roberto Torretti] *Variedad en la Razón: Ensayos sobre Kant*. Río Piedras, Puerto Rico: Editorial de la Universidad de Puerto Rico. 1992; *Gerencia del Tiempo: Ensayo sobre Sartre*. Mérida, Venezuela: Comisión de Publicaciones de la Universidad de los Andes, 1994. Destacan, además, estudios críticos, reseñas y traducciones.

Actualmente enseña filosofía en la Pontificia Universidad Católica de Chile.

A los 28 años Wittgenstein dice haber resuelto todos los problemas filosóficos en su *Tractatus Logico-Philosophicus* y se retira de la filosofía. A los 40 recapacita, retorna a ella y le dedica el último tercio de su vida. Wittgenstein reorienta la filosofía, desechando todo afán de producir o justificar una visión del mundo. Hace de ella un proceso de investigación, que clarifica y depura los modos de decir que posibilitan las ciencias, la filosofía misma y, en particular, la autointerpretación del hombre. La publicación póstuma de esta fase de su obra lo convierte en el filósofo con mayor influencia en la segunda mitad del siglo XX. El libro de Carla Cordua, lúcido, elocuente, bien documentado, analiza y comenta los principales aspectos del pensamiento maduro del filósofo. Escrito originalmente en nuestro idioma e ilustrado con numerosas citas traducidas directamente por la autora, ofrece una vía de acceso expedita y confiable a quien desee comprender a Wittgenstein.

